MICHAEL SCHMAUS

TEOLOGIA DOGMATICA

VI. LOS SACRAMENTOS

MICHAEL SCHMAUS

TEOLOGIA DOGMATICA

VI. LOS SACRAMENTOS

Edición al cuidado
de
LUCIO GARCIA ORTEGA y RAIMUNDO DRUDIS BALDRICH

Revisión Teológica
del
M. I. Sr. D. JOSE M.ª CABALLERO CUESTA
Canónigo Lectoral de Burgos

EDICIONES RIALP, S. A.
MADRID, 1961

Título original alemán:
Katholische Dogmatik
(Max Hueber Verlag. München, 1957)

Traducción de
LUCIO GARCÍA ORTEGA y RAIMUNDO DRUDIS BALDRICH

Todos los derechos reservados para todos los países de habla española
por EDICIONES RIALP, S. A. Preciados, 35.—MADRID

Núm. Rgtro.: 3940-60 Depósito legal: M. 1955.—1959

OGRAMA (Oficina Gráfica Madrileña), Orense, 16, Madrid (20).

PROLOGOS

PROLOGO A LA PRIMERA EDICION ALEMANA

No necesito dar más explicaciones sobre la intención de esta obra; dije ya lo más importante en el prólogo a los tomos primero y segundo. Ruego al lector que relea lo allí dicho. Quiero subrayar expresamente una cosa: que mi obra presupone los manuales; no pretende eliminarlos, sino construir sobre ellos. El estudio de esta obra será más fructuoso para los que conozcan y dominen uno de los manuales citados en el prólogo al volumen primero.

Después de pensarlo detenidamente y a pesar de los consejos en contra también, en este volumen he hecho numerosas llamadas a los tratados y capítulos anteriores y posteriores; el lector debe tener siempre presente el contexto en que se inserta cada verdad particular; sólo así podrá saber toda su significación e importancia. Ruego al lector que considere tales llamadas como ayuda de estudio y no como simples adornos. Deben servir para lograr desde la verdad particular el sentido y espíritu de la totalidad y a la vez para situar cada verdad en el conjunto total de la Revelación, de la fe y de la piedad.

No quisiera terminar este prólogo sin dar las gracias a todos los que me han ayudado con su consejo o crítica. En primer lugar estoy muy agradecido a mi maestro y amigo profesor doctor Martín Grabman por el incansable interés con que siguió la elaboración

del primer volumen y por las valiosas sugerencias que me hizo. Doy las gracias también a mi hermano Georg Schmaus y a la señorita Dr. H. Kalthoff por haber corregido las pruebas de todos los volúmenes y haber hecho los índices.

Fueron una gran ayuda para esta obra los tomos XXIX y XXX de la edición alemana de Santo Tomás.

Münster, marzo 1941.

M. SCHMAUS.

PROLOGO A LAS EDICIONES ALEMANAS TERCERA Y CUARTA

Las tareas del rectorado de la Universidad de Munich no me han permitido preparar este volumen tan pronto como primeramente había pensado. Debo agradecer su aparición a la extraordinaria complacencia de la editorial y de la imprenta.

También este volumen ha sido ampliamente reformado. Se han tenido en cuenta, sobre todo, la doctrina de la Iglesia en los últimos años. En muchos puntos ha dado claridad y seguridad; sobre todo en lo referente a problemas importantes de la Eucaristía y Penitencia y a cuestiones particulares sobre el Orden sagrado y Matrimonio.

Vamos a aclarar en pocas palabras la división de la obra total. Como ya dije, a partir de las ediciones tercera y cuarta mi Dogmática *constará no de tres, sino de cuatro volúmenes. El que era hasta ahora el volumen III/1 será el volumen III y el que era III/2 será el volumen IV. El volumen III se dividirá en dos partes: la primera tratará de la Iglesia y la segunda—ya aparecida—trata de la Gracia. También el volumen IV se divide en dos: el primero es éste y estudia los Sacramentos; el segundo trata de los Novísimos. No ha aparecido todavía el Tratado de la Gracia. Espero poderlo publicar en breve. Como volumen suplementario aparecerá la Mariología.*

Agradezco la corrección de pruebas y confección de índices a la señorita Dr. C. Seethaler y a mi hermano G. Schmaus.

Munich, Fiesta de la Asunción de 1952.

M. SCHMAUS.

PROLOGO A LA QUINTA EDICION ALEMANA

Gracias a Dios y a todos los que me han ayudado con sus consejos y críticas puedo presentar la quinta edición del Tratado de los Sacramentos. Ha sido corregido y ampliado; sobre todo, el estudio de la Eucaristía. Me ha sido muy útil la obra de J. Betz, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter, *Friburgo, 1955. El lector atento se dará cuenta de cuánto ha influído en mi exposición. También he tenido muy en cuenta para la redacción de esta nueva edición otras dos obras: J. Grotz,* Die Entwicklung des Busstufenwesens in der vornicänischen Kirche, *Friburgo, 1955, y J. Neuenheuser,* Tauche und Firmung, *en "Handbuch der Dogmengeschichte", vol. IV:* Sakramente, *2, Friburgo, 1956. Además de las numerosas obras aparecidas después de la última edición y que se reseñan en los índices bibliográficos, puedo citar especialmente dos investigaciones de mis discípulos, de las que he recibido algunas sugerencias; se trata de dos publicaciones de la colección "Estudios teológicos de Munich": L. Höde,* Die Grundfragen des Sakramentenlehre nach Herveus Natalis, OP († *1323), 1956,* y *J. Finkenzeller,* Die Lehre von den Sakramenten der Taufe und Busse nach Johannes Baptist Gonet, OP. *(1616-1681), 1956.*

Hago observar que en este volumen se atribuyen las "Catequesis mistagógicas" no a San Cirilo de Jerusalén, sino a Juan de Jerusalén, sucesor suyo en la silla episcopal.

Por lo que respecta a la forma, la presente edición se distingue de la cuarta por la división más definida de los parágrafos. La visión de conjunto será más fácil gracias a los numerosos subtítulos. Las secciones han sido subdivididas también para mayor facilidad.

Como en los demás volúmenes de la quinta edición, el índice bibliográfico está al final del libro. Los autores, que estando en el índice bibliográfico, no son citados en el texto, tampoco son citados en el índice de autores. Pueden ser localizados fácilmente, porque en cada parágrafo los autores son citados por orden alfabético. En la presente edición se ha añadido también un índice de materias.

Como preguntan muchas veces tanto al editor como al autor por el tratado de la Iglesia, quiero hacer constar que el volumen hubiera podido aparecer este año, de no haber sido necesaria una

nueva edición del tratado de los Sacramentos, cosa que exige mucho tiempo y trabajo; de todas formas no tardará en aparecer.

De nuevo doy las gracias por la corrección de pruebas y confección de índices a los señores Gössmann, Tokio, a la señorita Hilde Merz y a mi hermano G. Schmaus. Prestó también valiosa ayuda Monseñor Coppenrath, de Telgte, Westfalia.

Navidades de 1956.

M. SCHMAUS.

LOS SACRAMENTOS

§ 222

Forma sacramental de la comunidad cristiana.

1. El sentido de la vida y obra de Cristo es la instauración del *dominio de Dios;* en su muerte y resurrección le establece irrevocablemente y de un modo indestructible. El dominio de Dios significa orden de la creación y salvación de los hombres.

En el Tratado de la Gracia se ha explicado cómo debe entenderse la existencia del hombre salvado y redimido. Ahora puede preguntarse *por qué* caminos se hace efectivo para cada hombre y para la creación ese dominio de Dios instaurado por Cristo.

En general puede decirse que eso ocurre *participando de la vida y muerte de Cristo.* Y aquí surge una difícil cuestión a la que da pie la historicidad de Cristo. Tal historicidad significa que la vida de Cristo está determinada por un "allí" y un "entonces". ¿Cómo puede, pues, un cristiano que vive *aquí* y *ahora* participar de la vida de Cristo que está como encerrada en un "allí" y en un "entonces"? Parece que sólo hay un acceso a esa participación: que la vida de Cristo se actualice para el hombre. ¿Cómo es posible esa *presencia* y actualización? Podemos contestar a esta cuestión

diciendo que hay dos modos de actualizar y hacer presente la vida de Cristo: la *palabra de la predicación* y el *signo del sacramento.* Palabra y sacramento son los dos medios por los que el pasado se convierte en salvífico presente.

Esa actualización ocurre en la *Iglesia.* La Iglesia tiene la tarea y virtud de *actualizar* la obra de Jesucristo hasta la consumación de los tiempos; tiene, pues, una función *re-presentativa.* No sin razón es llamada el Cristo que continúa viviendo y obrando en el tiempo hasta el fin del mundo. La Iglesia cumple su función representativa por la palabra, en ella predicada y oída, y por el sacramento, administrado y recibido también en ella.

En la palabra y en el sacramento se vuelve Cristo hacia los hombres e inserta en sí a los que se dejan insertar, de forma que entran en el ámbito de acción de su resurrección y muerte.

2. Si los sacramentos son los caminos por los que el hombre participa de la vida de Cristo y los modos de ser incorporados a Cristo, la existencia cristiana, es decir, la existencia fundamentada en Cristo, se caracteriza por ser sacramental.

El derecho canónico expresa este hecho de que los sacramentos causen la unión con Cristo y de que el dominio instituído por Cristo se haga efectivo en quien recibe los sacramentos, diciendo que son el *medio principal de santificación y salvación* (Canon 713, § 1). El llamar a los sacramentos "medios de santificación" *(Gnadenmittel)* tiene naturalmente un carácter analógico, como todas las expresiones teológicas (Cfr. vol. I, § 37); es decir: lo que dice la significación del sacramento vale, pero vale de un modo parecido y no parecido a la significación de los medios naturales de vida, alimentos *(Lebensmittel).* No quiere decir, por tanto, que los sacramentos presten—en el plano sobrenatural—lo mismo que en la vida natural prestan los víveres o los medicamentos. En ese sentido no podría decirse de los sacramentos que son "medios de gracia". Más bien sobrepasan en mucho lo que puedan significar para la vida natural los recursos y remedios naturales.

Los sacramentos son las formas y modos en que se funda, se asegura y se cumple la comunidad con Cristo; en que Cristo logra poder sobre los hombres y, por tanto, obra en ellos lo que durante su vida terrena obraba inmediatamente por sí mismo: el fomento del dominio de Dios y a través de él la vida en gracia por Dios y en Dios. Los sacramentos incluyen, pues, una *relación personal* con Cristo, primeramente porque Cristo actúa en ellos y después

porque causan y motivan el encuentro con Cristo. Tienen, por tanto, un carácter o *sello personal* y no sólo real como el que tienen los medicamentos y remedios naturales.

3. Los sacramentos sirven a la salvación por *realizar el dominio de Dios* instaurado por Cristo. Aunque el dominio de Dios, instaurado por Cristo, esté indestructiblemente asegurado, no ha logrado, sin embargo, su figura y forma definitivas, ya que está aún velado y empezando. Pero tiene en sí virtud y fuerza para convertirse en reinado revelado y universal.

Un modo especial de presentarse ese reinado y dominio es el sacramento. En los sacramentos Cristo, o mejor dicho el Padre celestial a través de Cristo, incorpora a sí a quien los recibe dentro de la Iglesia. Así se realiza en el sacramento el amor creador y fructífero de Dios que se revela en él. El sacramento es, por tanto, una revelación de Dios, que quiere salvar a los hombres: es una Epifanía de Dios.

Aceptando el amor del Padre celestial, quien recibe el sacramento deja que Dios sea su Señor; le da, por tanto, el honor que le es debido. El sacramento es, así, *adoración de Dios;* no sólo la Eucaristía, sino todos los sacramentos, como veremos. Por una parte son signos y modos mediante los cuales Dios realiza su reinado en el mundo; por otra parte son signos y modos de adoración a Dios por parte de los hombres. Sirviendo al honor de Dios los sacramentos sirven también a la salvación de los hombres. No puede separarse lo uno de lo otro. Fomento del reino de Dios y protección de la salud de los hombres son los dos aspectos de un mismo proceso. Cfr. vol. II, § 109.

4. Los sacramentos tienen una *fuerza que forma y conforma a la Iglesia* y son a la vez expresión de la comunidad de la Iglesia. En ellos se incorpora Cristo a su cuerpo místico. A la vez son los modos de vida de la Iglesia. La Iglesia está edificada en el sacramento y se presenta en él; tiene esencialmente carácter sacramental. Cfr. vol. IV.

Esto vale en sentido total: el momento sacramental es en cierto modo la realidad que abarca a toda la Iglesia. Se diversifica en dos formas: en la *palabra predicada* y *en el propio sacramento.* La Iglesia es, a la vez, *Iglesia de la palabra y del sacramento.* No podemos extendernos aquí sobre el primer tema; subrayamos solamente que también en la palabra predicada se realiza la vida de

la Iglesia. La palabra de la predicación participa de la fuerza y virtud sacramentales, que llenan toda la Iglesia. La predicación de la Iglesia no es sólo enseñanza de la verdad o adoctrinamiento sobre ella, sino testimonio en el Espíritu Santo y, por tanto, salvífica; se actualiza en ella la dinámica del Espíritu Santo. Pero la sacramentalidad de la Iglesia se realiza de modo especial en sus propios sacramentos, que son las formas concretas, instituídas por Cristo, de su carácter sacramental.

5. Aunque todos los sacramentos sirven para glorificar a Dios y salvar a los hombres, cada sacramento cumple esos dos fines de modo especial; cada sacramento hace sonar la alabanza de Dios en distinto tono y hace que la gloria de Cristo brille con luz distinta en los hombres preparados para ello; cada sacramento tiene su especial función en la epifanía sacramental de Dios. Los sacramentos tienen, pues, algo especial. Hay tan profundas diferencias entre los sacramentos, que se tardó un milenio ordenarlos en siete signos de gracia. Sin embargo, se puede separar y distinguir lo común a cada uno de los sacramentos: en realidad no hay un sacramento en general, sino sólo un determinado sacramento. Pero puede también estudiarse lo común a todos.

Cuando se quiere estudiar los sacramentos en ordenada relación no queda más remedio que abstraer la realidad concreta, so pena de caer en continuas repeticiones. Puede así distinguirse una *doctrina general de los sacramentos y otra sobre cada uno de ellos.* La teología de la Iglesia antigua no conocía tal división; sólo estudiaba la doctrina sobre cada uno de los sacramentos y tampoco ésta se presentaba en el orden hoy acostumbrado de los siete signos de gracia; hablaba de los sacramentos preferentemente desde el punto de vista de la realización de la vida dentro de la Iglesia; por eso el estudio de cada sacramento tenía su lugar exigido por su respectiva significación para la vida de la Iglesia. Al formarse un sistema teológico se logró la ordenación sucesiva de los sacramentos en el sentido que hoy tiene. La teoría general sobre los sacramentos nace en la escolástica antigua (Hugo de San Víctor); tuvo que desmembrarse de los tratados de los sacramentos en cuanto se pretendió hacer una teoría sistemática sobre ellos.

TITULO PRIMERO

TRATADO DE LOS SACRAMENTOS EN GENERAL

§ 223

Esencia del sacramento.

I. Explicación terminológica

La palabra *sacramento* desciende del lenguaje *profano* del derecho *romano*. Primero significa una suma de dinero (prenda o garantía) que el demandante debía depositar antes de empezar el proceso en un lugar sagrado que, en caso de perder el pleito, se quedaba para el templo, es decir, para la divinidad. Como esa consagración a la divinidad se hacía especialmente en el juramento y sobre todo al jurar banderas, la palabra "sacramento" significó más tarde *juramento*.

La palabra "sacramento" sirvió en la Iglesia occidental, sobre todo en la Vulgata, para traducir la palabra griega *mysterion* cuando no se dejaba sin traducir.

II. Significación de "mysterion"

1. En el NT griego se usa la palabra *mysterion* unas treinta veces y sobre todo en las epístolas de San Pablo. *Mysterion* no sig-

nifica sólo lo que hoy llamamos "sacramento"; raras veces se usa en el NT con esa significación.

En conexión con el AT, en que la palabra significa ordinariamente algo oculto o secreto (por ejemplo, *Dan.* 2, 18; 4, 6), y en el ámbito religioso el secreto de Dios (*Sap.* 2, 22; 6, 24), significa en el NT *tres cosas:* Dios, el oculto, el infinitamente lejano, el escondido, el santo e inaccesible; la revelación de Dios en Cristo y finalmente el culto. En Cristo encarnado y crucificado vemos el misterio divino, oculto y escondido desde la eternidad y que ahora se anuncia y revela en la Iglesia por medio de Cristo (claro está que veladamente) (*Eph.* 1, 4-9).

Cristo es el misterio personificado; sus obras y palabras son formas de aparición del misterio que El mismo es; se hace transparente la gloria de Dios en su naturaleza humana al morir y ser glorificado de un modo que es oculto para el mundo y patente para los creyentes. El misterio de Cristo es predicado por los Apóstoles. La Iglesia le lleva consigo a través de todos los tiempos; le actualiza en el culto y por eso la palabra *mysterion* significa también "culto". Desde que Cristo no está entre nosotros vive con su eficacia salvífica en el culto. "Lo que era visible en el Señor se ha transmitido en los misterios" (San León Magno, *Sermón* 74, 2). San Ambrosio dice también: "te encuentro en tus misterios" (*Apología del profeta David*, 58).

2. A pesar de esta triple significación de la palabra "misterio", su sentido es *unitario.* Significa la gloria del amor divino (agape) oculta en sí, pero aparecida en Cristo y accesible para nosotros en el culto; por haberse hecho accesible el misterio se convirtió para nosotros en *misterio de la salud.*

3. Es, pues, misterio tanto una *doctrina oculta y escondida,* como también y sobre todo una *realidad oculta.* La palabra misterio significa el amor de Dios que está oculto y, como oculto, presente en el mundo. Significa además las formas en que se actualiza la gloria del amor divino: Cristo, sus obras salvíficas y sus obras cultuales. También la doctrina de Cristo es un misterio, pero no tanto por ser secreta participación de un secreto, sino sobre todo por ser una obra salvífica para los hombres. La palabra de Dios y el testimonio de la palabra de Dios es acción salvífica de Dios para los hombres.

4. La palabra *mysterion* tiene, pues, una *amplia significación;* ni en el NT ni en la Iglesia primitiva se restringe su significado a las operaciones que nosotros llamamos sacramentos. La palabra latina *sacramentum* participa de esa amplia significación y también fué usada en ese sentido amplio durante mucho tiempo; fué usada para designar la totalidad de la Revelación, y tanto en el sentido de una obra misteriosa de Dios como en el sentido de una enseñanza divina misteriosa y secreta. También expresa, sin embargo, acciones y palabras divinas singulares. Significa todo proceso y objeto sensible que alude sobre sí a una realidad suprasensible y espiritual, hecha accesible por la revelación divina; y así, son sacramentos la Sagrada Escritura, la oración, el catecumenado, el agua bendita, la sal bendita, etc. A pesar de esta significación universal e indeterminada, en el uso de la palabra sacramento se destacan cada vez más claramente como formas especiales los símbolos que hoy llamamos comúnmente sacramentos. Por la forma y modo en que serán descritos cada uno de los sacramentos, su configuración y contenido, podrá conocerse la profunda diferencia entre ellos. Por razón de esa diferencia y distinción puede decirse que son sacramentos en el sentido definido por el Concilio de Trento sólo los siete signos que llamamos sacramentos en sentido estricto.

El primero que usó la palabra latina *sacramentum* en sentido técnico, sin limitar, sin embargo, su significado al sacramento en el sentido actual del vocablo, fué Tertuliano; sobre todo interpretó las promesas bautismales como sacramento en el sentido de jura de banderas.

La teoría de los sacramentos tuvo un impulso decisivo gracias a San Agustín, que fué el primero en hacer penetrantes estudios sobre la esencia y significación de los sacramentos. Para ello se sirvió de categorías y representaciones neoplatónicas de forma que el neoplatonismo fué el primer medio y modo de exponer la teología sacramental. Las ideas agustinianas fueron decisivas en lo sucesivo.

Para San Agustín el sacramento es un signo sagrado *(signum sacrum);* deben distinguirse en el sacramento el signo y el contenido. En los signos no debe mirarse lo que son, sino lo que significan. Para que el signo pueda dar a conocer algo distinto de su ser debe tener cierta semejanza con lo que significa. Portadores de esa semejanza son las *cosas naturales* y la *palabra* con que tales cosas naturales son determinadas más concretamente. Cosa natural y pa-

labra fundan el fenómeno visible del sacramento, que por *divina virtud* se cumple y se hace capaz de producir la realidad sacramental, que es la gracia.

III. Significación real del "sacramentum" en su desarrollo histórico

1. Puede decirse en general que en la antigua Iglesia hasta San Agustín había la convicción de que en la realización del sacramento el Espíritu Santo descendía hasta el elemento material, santificándole y dándole fuerza santificadora; es invocado mediante las acciones de bendición con determinadas oraciones y gestos. Quien recibe un sacramento es bendecido y santificado también; se convierte en hombre nuevo. El sacramento se oculta ante los incrédulos.

El sacramento es considerado en cierta manera como la ampliación de la existencia de Cristo a través de los tiempos. Los sacramentos son realizados por el Espíritu Santo, lo mismo que la naturaleza humana de Cristo, cuya continuación y prolongamiento son.

Puede comprenderse esto partiendo del *carácter significativo* de los sacramentos; el signo visible es imagen de la santificación invisible; la imagen se interpreta aquí en sentido platónico, no aristotélico; por tanto, no es una pura copia de un modelo, sino una irradiación del modelo presente en la copia. En la imagen se aparece y revela la realidad imitada, que adquiere forma y configuración en ella; no puede vérsela inmediatamente, sino en signos. Pero estos signos son la figuración de la realidad invisible. El signo sacramental no es sólo una aclaración o idea de un ser oculto y escondido, sino su efluvio y manifestación. Así como el Logos divino se manifestó en la naturaleza humana y su palabra en imágenes y comparaciones, así la gloria de Cristo glorificado se manifiesta en los signos sacramentales, visible para los creyentes e invisible para los incrédulos. Según Clemente de Alejandría y Orígenes el creyente puede comprender el contenido del misterio en virtud de la fuerza divina que habita en su intimidad.

2. Signo y santificación, o mejor, símbolo y Cristo o Espíritu Santo están, según esta concepción, *íntimamente relacionados entre sí* en el sacramento; la unión es tan interna como la que hay

entre el Logos y la naturaleza humana asumida por El. En la Iglesia antigua se pasa por alto las diferencias y se subraya la semejanza. La Iglesia oriental mantuvo tal unidad hasta las luchas de los iconoclastas. Después, para salvar el culto a las imágenes se reservó la plena realidad de la presencia de Cristo a la Eucaristía, "imagen" verdadera y única de Cristo, según los iconoclastas. Se atribuyó, sin embargo, a los iconos un grado menor de la verdadera presencia de lo representado, una especie de presencia figurada y simbólica. Por eso fueron vaciados el símbolo y la imagen de la plenitud de la realidad representada y se llegó a romper la unidad entre el signo visible y la realidad representada en él. En Occidente se llegó a la completa *separación* cuando teólogos como Ratramnus y Berengario aplicaron a la Eucaristía el concepto desvalorizado de símbolo que había tenido su origen en las luchas iconoclastas.

Mientras tanto San Agustín, en Occidente, había dicho cosas decisivas; en la polémica contra los Donatistas tuvo que distinguir gracia y sacramento; la división platónica de lo espiritual y material, del ser visible e invisible le ofreció una posibilidad. Los Donatistas decían: "Si tenemos realmente un sacramento, somos también Iglesia de Cristo"; el supuesto no podía ser negado desde la decisión de Esteban I al ser discutida la herejía. San Agustín contesta: "es cierto que tenéis un verdadero sacramento de Cristo, pero no tenéis la gracia de Cristo". Hay que distinguir entre el signo y la realidad designada por él. Los signos sacramentales simbolizan la pasión y muerte de Cristo, su resurrección y ascensión, la comunidad vital con Dios y la unidad de los miembros del cuerpo de Cristo; simbolizan todo eso, pero de tal forma que en cierto sentido ellos mismos son lo simbolizado ya que obran en quien los recibe, la realidad que los sacramentos simbolizan y respecto a la cual están en la misma relación que lo variable y perecedero respecto a lo invariable y eterno, portador de esta realidad no es el sacramento, sino el sujeto que lo recibe. Depende de la cualidad ética de éste el que el sacramento obre o no la realidad simbolizada y significada. Sólo quien se adapte a la realidad representada y revelada en el sacramento participará de ella. San Agustín distingue entre *sacramentum* y *res sacramenti*; *sacramentum* es el signo y, como todo lo visible, es una realidad de grado inferior. La verdadera y propia realidad es la *res sacramenti*. Lo visible es algo más que un puro símbolo de la realidad superior: es su manifestación. Pero contenido y sacramento o manifestación simbólica pueden separarse de forma que no todo el que recibe el sacramento

recibe su contenido sagrado. Puede ocurrir que alguien administre y reciba el sacramento sin tener el Espíritu Santo. Cfr. Fr. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des heiligen Augustinus*, 335-373; H. Keller, *Die Kirche als Kutgemeinschaft*, en "Benediktinische Monatsschrift" 17 (1935), 188 y sigs.; J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kirche* ("Estudios teológicos de Munich", II, 7), 1954.

San Isidoro de Sevilla († 636) da un paso más hacia el concepto de sacramento desarrollado en la Edad Media. Distingue símbolo y realidad con más fuerza que San Agustín. Según él, sacramento es una acción simbólica que designa una virtud o fuerza salvífica escondida bajo los velos de las cosas corpóreas (J. Geiselmann, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik* (1926, 71). El Bautismo, la Confirmación y la Eucaristía se llaman sacramentos *quia sub tegumento corporalium sacramentorum operatur, unde et a secretis virtutibus vel a sacris sacramenta dicuntur* (*Etym.* 6, 19, 40). La distinción entre signos sensibles y contenido designado no significa separación, pero puede llevar a ella; eso ocurrió en la teología de los reformadores, que a menudo no vieron en los sacramentos más que símbolos.

La doctrina de Hugo de San Víctor († 1141) significó en la *escolástica antigua* un ataque a todos los intentos de reducir y atenuar la realidad sacramental. Según él es el sacramento una cosa sensible y material que en razón de su semejanza con la realidad sobrenatural representa y contiene una gracia espiritual por voluntad de Cristo y por la santificación de que el sacramento ha sido hecho partícipe.

Ya por naturaleza, dice Hugo de San Víctor siguiendo a San Agustín, tienen cierta semejanza la gracia y los signos sacramentales; pero esa semejanza sola es insuficiente; la verdadera semejanza se produce por la disposición de Cristo y por la santificación del signo. La gracia está contenida en el sacramento como en un vaso. Pedro Lombardo († 1160) cree que los sacramentos son signos y causas de la gracia. El concepto propio de sacramento se formó, pues, en la Escolástica antigua. Los ejemplos de Hugo de San Víctor y de Pedro Lombardo demuestran que la teoría de los sacramentos de la Escolástica antigua sobrepasa la de San Agustín, en la que los sacramentos no son ya tenidos como puros signos de la gracia, sino como causa suya. Aunque tal afirmación nos suena a agustiniana, fué formulada por vez primera claramente en la Escolástica antigua.

Según Santo Tomás de Aquino, sacramento en sentido propio es el signo de una cosa sagrada que santifica al hombre (*Suma Teológica* III, q. 60, art. 2).

IV. Significación real de "sacramento" desde el punto de vista sistemático

El Concilio de Trento no dió una definición del sacramento en su sentido estricto. Alude de paso a la fórmula de San Agustín, al decir que los sacramentos son signos visibles de la gracia invisible y al decir que los sacramentos tienen virtud santificadora (D. 876). Según el "Catecismo Romano", publicado por encargo del Concilio de Trento y de carácter oficial por tanto, sacramento es una cosa sensible que por disposición divina significa la santificación y la justicia y tiene virtud para obrarlas. Según esta descripción pertenecen al sacramento tres cosas: un signo sensible y perceptible de la gracia, la causación de la gracia y la fundación de Dios o de Cristo, mediador entre Dios y los hombres. Estas tres realidades no están mecánicamente unidas; la realización de la gracia resulta de haber usado en razón de la fundación de Cristo. La gracia está asociada al signo sacramental por disposición y voluntad de Cristo y tanto con respecto a la correspondencia de semejanza entre la cosa natural y la gracia como con respecto a la actuación o realización. La propiedad natural del signo es el fundamento de que Cristo asocie el signo a la gracia; pero sólo por fundación de Cristo se convierte la cosa natural en signo, que tiene semejanza y virtud operante respecto a la gracia. Hechas estas consideraciones podemos decir: *el sacramento es un signo salvífico fundado por Cristo, confiado a la Iglesia y eficaz en razón de haber sido fundado por Cristo.*

V. Concepto protestante de sacramento.

En la teología protestante no falta el concepto de sacramento, naturalmente, pero es esencialmente distinto del de la teología católica. Está en relación con la teoría protestante de la justificación, según la cual la justificación se logra por la fe fiducial. Al sacramento no se le concede, por tanto, ninguna virtud justificadora. Sin embargo, tiene el sacramento gran importancia. Aunque no es

medio, es signo de la justificación y garantía de la salud. La *Confessio Augustana* dice expresamente que los sacramentos no son exclusivamente signos de la profesión de fe por los que se reconoce a los cristianos, sino *signa et testimonia* de la voluntad salvífica de Dios; despiertan y afianzan en los que les reciben la fe justificadora. Quizá pueda decirse que la interpretación protestante del sacramento se queda en el punto de vista viejotestamentario; los sacramentos del AT no son inmediatamente medios salvíficos, sino signos y medios de fe. La concepción protestante padece, por tanto, de una especie de anacronismo histórico.

A continuación explicaremos en particular cada uno de los constitutivos del sacramento. Pero antes hay que distinguir los sacramentos cristianos de los paganos.

§ 224

"Mysterium-sacramentum" cristiano y no cristiano.

I. *Antiguo culto de misterios*

La piedad antigua estaba en gran parte unida a formas rígidamente tradicionales. La época del helenismo, en la que ocurrió un fecundo maridaje del espíritu griego con el del Próximo Oriente, dió vida a la más profunda piedad extracristiana en las llamadas religiones de misterios (Isis-Osiris en Egipto, Demeter en Eleucis, Adonis en Siria, Ister en Babilonia, Astarté en Fenicia, Mitra en Persia, etc.). Llámase así una serie de religiones del Próximo Oriente, importadas a Occidente por esclavos, comerciantes y soldados y que encontraron adeptos incluso entre los indígenas. Sus fieles se reúnen en comunidades cultuales que, a diferencia de las judías y cristianas, no se unen en una comunidad total eclesiástica. Tales religiones prometían a sus adeptos la salvación; eso puede abarcar todo lo que el hombre desea: por ejemplo, la liberación de los peligros de la vida, protección contra las enfermedades y el fracaso y sobre todo la salvación del alma, es decir, la inmortalidad y perfecta comunidad con Dios después de la muerte. Los dioses en los que esperaba el hombre arrojado a su destino se habían aparecido alguna vez allá por la oscura prehistoria en figura humana, la ma-

yoría de las veces joven, y habían compartido con los hombres dolores y alegrías; habían sucumbido a la muerte y despertado de nuevo a la vida; perduraban en el mito. Sus pasiones y acciones debían ser representadas en el rito y, por tanto, recordadas siempre de nuevo. Las fiestas y dedicaciones cultuales secretas eran entendidas como festejo y actualización de la muerte y resurrección de un dios. Participando en estos ritos el hombre esperaba participar del destino, muerte y nueva vida eterna de los dioses. El misterio es, por tanto, "una acción cultual sagrada, en la que se hace presente un hecho salvífico bajo las condiciones del rito; al cumplir este rito la comunidad cultual participa de la acción salvadora y gana mediante eso la salvación" (O. Casel, *Kultmysterium* (1948), 3.ª ed., 102). En la época helenística se desarrolló una especial relación de confianza con la diosa Isis, divinidad pánica, reina del cielo y diosa-madre (Cfr. Apuleyo, *Metaph.* XI, 25).

Las fiestas de estas religiones de misterios eran distintas; banquetes de pan y vino salvíficos; el *taurobolium*, en el que el adepto, metido en una fosa, era bautizado con la sangre de un toro; la danza en corro dando vueltas y arrojándose al suelo, que excitaba todos los sentimientos hasta el delirio; los adoradores de Dionysos bailaban esa danza por la noche y se lanzaban como un torrente por las laderas de las montañas; caían por fin sobre los animales elegidos para el sacrificio y les arrancaban la carne a mordiscos, para devorarla cruda. Tuvo especial importancia el culto a Mitra, que pretendía educar a sus adeptos (sólo hombres) ética y militarmente.

Estos ritos por lo general garantizaban la participación en la vida de la divinidad sin presupuestos éticos ni deberes; bastaba el cumplimiento de los ritos. Los iniciados o adeptos eran entre sí hermanos y hermanas. Los ritos, o por lo menos su sentido más profundo, se mantenían ocultos ante los no iniciados.

II. Diferencia entre el misterio cristiano y pagano

Los historiadores de la religión no creyentes supusieron que los sacramentos cristianos no eran más que una *continuación* de los misterios paganos.

Tal afirmación es *insostenible* por las siguientes razones:

a) En el culto de misterios el adepto pretende entrar en relación con la divinidad mediante su acción; logra influjo y hasta poder so-

bre el dios (magia). En los sacramentos cristianos, en cambio, es Dios quien obra sobre los hombres; los sacramentos no conceden al hombre ningún poder sobre Dios; es Dios quien se apodera del hombre en ellos, para incorporarle a su vida.

b) Las figuras de salvadores en las religiones de misterios son *imágenes míticas;* son encarnaciones de los procesos y fuerzas naturales sentidas y entendidas numinosamente (primitivas deidades de la vegetación), en que se exterioriza sensiblemente el anhelo religioso del corazón humano. Por ejemplo, la muerte y resurrección de Dionysos y Atis son la representación mítica de la muerte y reaparición de la vida natural en el otoño y primavera; la participación en su vida no es más que la participación en el ritmo de la naturaleza, entrega a su proceso, a su hacerse, florecer, madurar y morir. Los misterios no pueden librar al hombre de la estrechez de la existencia y del poder del pecado, porque no pueden conducirle hacia una realidad de verdad superior a él y distinta del mundo de la experiencia. *Cristo,* en cambio, no es un mito, sino *historia;* Cristo rompe el proceso circular de la naturaleza; quiebra el anillo que enlaza nacimiento y muerte y que era inevitable para el hombre natural. El nació y murió una vez, en un tiempo determinable y en lugar que puede ser indicado. La muerte de Cristo ya no se repite: murió de una vez para siempre y ya no muere más. Los sacramentos no son, pues, una repetición de su muerte. Cristo es el nuevo principio puesto por Dios. "Con la palabra *principio* pone Dios a la vez una cuña en la cadena circulante del tiempo; con ella apunta a un punto completamente determinado en esa cadena: la toca en ese punto y la rompe. El indicador se convierte aquí en cuña que rompe; que quiebra la infinita cadena, llamada tiempo, por un punto determinado; que hace saltar el proceso circular en un punto concreto; que logra lo más enorme que puede ocurrir al espíritu humano cuando se encuentra con que la cadena circulante del tiempo—rota en un punto concreto—sigue dando vueltas" (P. Schütz, *Das Evangelium unserer Zeit dargestellt* (1939), 10).

El misterio cristiano se distingue, pues, esencialmente del mito del eterno retorno de la naturaleza. Cristo en los sacramentos ha confiado a la Iglesia las acciones salvíficas que El realizó de una vez para siempre, de forma que ella puede participar en su muerte y resurrección ocurridas una sola vez.

Es una cuestión difícil de resolver la de cómo los hombres de épocas posteriores puedan participar de hechos históricos pasados e irrepetibles y participar en ellos de tal forma que cooperen en su

realización; parece que debe haber cierta contemporaneidad entre los participantes de la muerte y resurrección y los hechos mismos. Apenas puede decirse cómo hay que explicar tal contemporaneidad. *La teoría de los misterios,* de Odo Casel, intenta contestar esa cuestión. Más tarde volveremos sobre ella. No puede eludirse la dificultad del problema, negando la participación en la muerte y resurrección de Cristo por parte de quien recibe los sacramentos. Tal participación está claramente testificada en la Escritura (*Rom.* 6). La revelación del NT está tan lejos del mito del eterno retorno de la vida y muerte de la divinidad, como de la concepción racionalista de que Cristo no es más que un maestro y pedagogo. La Escritura testifica una participación en la vida, muerte y resurrección de Cristo, pero esa participación no se cumple porque la muerte y resurrección de Cristo se repitan en cada presente; es una participación en la obra salvífica que ocurrió una vez y que, sea de la forma que sea, se actualiza para quien recibe el sacramento.

Cristo nos puede sacar del mundo y conducirnos a la gloria del Padre porque no es una encarnación de la naturaleza ni creación de los anhelos religiosos del corazón humano, sino que es el Enviado al mundo por el Padre. Los sacramentos no son, pues, caminos para sumergirse más profundamente en la naturaleza, sino el camino que nos saca de las deficientes formas existenciales del mundo para llevarnos a la forma de existencia y vida de Dios.

c) A estas importantes distinciones se añade que la eficacia de los sacramentos cristianos está éticamente condicionada, mientras que los misterios paganos obran naturalmente (mágicamente) y su culto se cumple en formas a menudo repugnantes, bárbaras e inmorales (prostitución sagrada, *taurobolium*).

d) Cuando se comparan los misterios paganos y los sacramentos cristianos debe tenerse en cuenta también que nuestras noticias sobre los cultos de misterios son insuficientes; se reducen a algunas inscripciones, versos y escuetas noticias de escritores cristianos o no cristianos. No pocas veces nace la impresión de un profundo parentesco entre los cultos paganos de misterios y los sacramentos cristianos, debido al hecho de que la investigación de la ciencia de las religiones aplica expresiones técnicas de la teología sacramental a los misterios no cristianos, sin ajustarlas a su ámbito significativo y sin que el contenido las justifique.

e) La evolución de ciertos misterios se interrumpe en la época postcristiana (por ejemplo, el culto a Mitra).

III. Los misterios en la mente de los Padres de la Iglesia

Los *Padres de la Iglesia* llaman muchas veces a los misterios paganos *remedos diabólicos* de los sacramentos cristianos. Para valorar correctamente ese juicio condenatorio hay que distinguir entre los misterios precristianos y los misterios paganos de la época cristiana.

a) Los *misterios precristianos* nacieron del anhelo de librarse del pecado y de la pesantez del destino. Aunque el abandono y confusión del corazón humano presente tan burdas figuraciones y errores, se expresa en ellos aún todavía un auténtico anhelo de ese corazón, tanto más cuanto que la promesa del Salvador acompaña a los hombres a través de los siglos (Cfr. *Gen.* 3, 15). En esas figuración aparece además la religión natural que Dios fundó en el pacto con Noé después del diluvio (*Gen.* 8, 21-22). Son, pues, una indicación hacia Cristo y una *sombra del futuro*. El cuerpo que proyecta esa sombra es el cuerpo de Cristo, la Iglesia; se proyecta sobre todo en la Antigua Alianza, pero también en cierto modo en las religiones paganas de misterios. También son ellas una especie de escuela elemental de Cristo. Más no son: antes de Cristo los hombres podían tender hacia Dios pero no podían llegar a El por sí mismos. Cristo llenó de sentido esos misterios, pero no en el sentido de que completara el movimiento hacia Dios empezando en los misterios paganos, sino en el sentido de que incorporó a esos corazones preparados por los misterios en la vida de Dios, desconocida para ellos, superior a todas sus representaciones y más allá de todo lo empírico.

No se puede pasar por alto en este juicio que el núcleo salvador de las religiones de misterios está a menudo escondido entre un verdadero zarzal de supersticiones y que, por tanto, sólo con grandes dificultades podía llegar a ser eficaz. Cfr. M. Schmaus, *Beharrung und Forschritt im Christentum*, 1952.

b) Los misterios fueron, pues, *cumplidos* por Cristo y en ese *cumplimiento suprimidos*. Quien *después de Cristo* busca la salvación en ellos la busca de un modo idolátrico. Quiere conseguir en una empresa autónoma e independiente lo que le ha sido regalado por Dios en Cristo. Se compromete a llevar hacia Dios otro camino distinto del que El mismo nos ha abierto. En resumidas

cuentas, los misterios paganos desde que nació Cristo no son más que el negarse a llegar al Dios distinto del mundo, hacia quien Cristo es el camino; son el intento siempre fracasado de ligar el anhelo y esperanza religiosa a las realidades intramundanas, el intento de divinizar los elementos mundanos; en eso hay algo de diabólico, ya que es esencial al demonio el imitar la gloria de Dios con la gloria del mundo y tratar de sustituirla y desplazarla con esa imitación.

La oposición entre los misterios cristianos y paganos adquiere expresión en las advertencias de la Escritura de no volver a los antiguos elementos mundanos, abandonados por el cristiano en el bautismo (*Col.* 2, 8, 20; *Gal.* 4, 3; *Hebr.* 1-6). Aunque esas advertencias se refieren en primer lugar a los ritos judíos, deben aplicarse también a los ritos paganos, pues en los textos citados San Pablo testifica la sublimidad de Cristo sobre cualquier criatura y obra de hombre.

En estas consideraciones se ha tenido en cuenta, naturalmente, el valor objetivo de salvación y condenación de los misterios. Quien de buena voluntad sigue cumpliendo esos misterios después de haber nacido Cristo no se rebela contra Dios, porque aún no le ha llegado el mensaje de la salud. Cfr. Th. Ohm, *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen*, 1950.

IV. Servicio de los misterios paganos al misterio cristiano

La distinción esencial entre los misterios paganos y cristianos no fué dificultad para revestir los misterios cristianos con la *túnica de los paganos*. No hay que creer que el helenismo ofreciera cuerpo a los misterios cristianos de forma que los sacramentos cristianos estén unidos para siempre e inseparablemente a formas de la cultura helenística. Las *formas esenciales* de los sacramentos tienen su origen en *Cristo*. Ya habían sido determinadas antes de que los testigos cristianos de la fe entraran en el amplio mundo de la cultura helenística. Cristo no tomó sus signos sagrados de la cultura helenística; usó formas primitivas de fe y esperanza religiosa extendidas por todas partes, pero sobre todo ciertos ritos importantes del AT. instituídos por Dios mismo (por ejemplo, el banquete eucarístico), llenándolos de su realidad salvífica. Ninguna parte esencial de la fe y culto cristianos desciende del helenismo. Todos tienen

su fundamento en Cristo. No hay que suponer, por tanto, categorías helenísticas para poder entender y usar los sacramentos.

Pero es cierto que las religiones de misterios contribuyeron *al desarrollo de las formas sacramentales*. Su lenguaje fué admitido en gran parte en la fe cristiana y en ella sirvió como recipiente para un contenido completamente distinto. Lo mismo que San Juan testificó a Cristo como el verdadero Logos frente a los muchos "logoi" de los filósofos paganos, los Padres de la Iglesia anunciaron a Cristo y su obra salvífica, continuada vivamente en el culto, como el verdadero misterio frente a los muchos misterios inventados por los hombres. Cfr. Clemente de Alejandría, *Amonestación a los infieles*, XII, 119-120; O. Casel, *Das christliche Kultmysterium*, 3.ª ed., 94-115; A. Nygren, *Eros und Agape* (1930); W. Warnach, *Agape* (1951). Sobre la transformación que sufrieron las antiguas formas lingüísticas al ser aceptadas por el cristianismo, consúltense especialmente los trabajos de Ch. Mohrmann (Nimega-Amsterdam) y su escuela.

§ 225

Los signos externos.

A todo sacramento corresponde un *signo sensible* y un *contenido invisible, sobrenatural, espiritual*. Vamos a explicar ahora lo visible y lo invisible de los sacramentos y su relación recíproca.

Lo perceptible de los sacramentos tiene a la vez significación *simbólico-demostrativa* e *instrumental-causadora*.

I. Símbolo en general

1. La palabra *símbolo* deriva de la griega "symballein" (reunir) y literalmente significaba una señal convenida entre huéspedes amigos o entre las partes de un contrato para reconocerse; solía consistir en un objeto que se partía en dos, por ejemplo, un bastón o un anillo, de forma que el extremo quebrado podía demostrar su pertenencia a la otra parte y así justificar una exigencia.

En realidad se entiende por símbolo una expresión figurada y visible de un proceso interno y espiritual o la representación sen-

sible de una realidad invisible. El valor de un símbolo estriba no en lo que él es de por sí o en su esencia inmanente, sino en su función indicadora y demostrativa que trasciende su propio ser. La significación del símbolo tiene su origen en el hecho de que toda la creación tiene valor simbólico, por ser la forma expresiva del Dios invisible. Dios se ha representado en el mundo analógicamente y en modo finito, de forma que pueda ser visto en su poder y divinidad (*Rom.* 1, 20). Como el ser creado está construído por grados que llegan desde la materia hasta los ángeles pasando por las plantas, animales y hombres, su simbólica está también graduada. El grado inferior sirve de expresión al superior respectivo. Así, por ejemplo, el tender la mano es un símbolo de unión interior y a la vez un medio de que el yo del hombre se ofrezca al tú. En la palabra puede expresarse formalmente esa unión: en el símbolo es representada. A la virtud simbólica del mundo total y de las cosas en particular hay que añadir el simbolismo sagrado-histórico, que no pertenece a la esencia de las cosas, sino que fué instituído por Dios y concedido a la esencia de esas cosas. En ese sentido San Justino vió en las instituciones viejotestamentarias símbolos de la Nueva Alianza, ya que el AT representa anticipadamente al Nuevo y apunta hacia él. Estas consideraciones demuestran que el símbolo puede ser entendido tanto en sentido estático-óntico como en sentido dinámico-fáctico. La eficacia y efectividad del símbolo es más amplia y profunda que la de la palabra, porque el hombre capta el símbolo con todos los sentidos.

2. El símbolo se distingue de la *alegoría* porque en ésta el contenido espiritual que corresponde al signo y objeto visible se determina caprichosamente y por convención; por tanto, su significación no se comprende inmediatamente (por ejemplo, la lechuza es alegoría de la sabiduría, la violeta de la humildad, la balanza de la justicia...); el símbolo, en cambio, es por esencia la expresión natural, inmediata dentro de una determinada comunidad y fácilmente comprensible de una realidad invisible que se aparece y revela en él. Así las formas humanas de trato y cortesía son la expresión natural del principio comunitario humano. El cuerpo con sus gestos y palabras es la figura expresiva del espíritu. La virtud simbólica concedida por Dios a las cosas más allá de su virtud simbólica natural no es creada caprichosamente; estriba más bien en el simbolismo natural y a la vez le trasciende. La teología dialéctica, sobre todo Karl Barth, no admite ese simbolismo natural.

3. El simbolismo del *cuerpo humano* y de sus gestos puede ser corroborado y aclarado cuando se refiere a un *objeto extrahumano*, que significa una ampliación de la virtud simbólica del cuerpo hasta más allá de la propia personalidad. Levantamos, por ejemplo, las manos hacia Dios para expresar que nos trascendemos a nosotros mismos hacia Dios. Pero podemos subrayar este movimiento propio quemando incienso a la vez. Juntamos las manos para simbolizar nuestro estar dispuestos a dejarnos atar por Dios. Pero podemos también representar nuestra entrega por medio de la vela que arde y se consume. Nos santiguamos para simbolizar nuestra fe en Cristo crucificado y nuestra participación en su sacrificio de sí mismo. Pero también nos hacemos imágenes de Cristo crucificado como símbolo de nuestra comunidad con El. Cfr. R. Guardini, *Von heiligen Zeichen.*

II. Símbolo sacramental

Los *símbolos sacramentales* de la Iglesia cumplen el sentido de los símbolos profanos. Pero se *distinguen* esencialmente de ellos en que no son sólo expresión apropiada al objeto y determinada por él de una realidad invisible, intramundana, sino que son además símbolos, fundados por Cristo, de una realidad sobrenatural y celeste. Se distinguen además de los símbolos profanos en que están llenos de la realidad invisible que se revela en ellos. No son símbolos vacíos, sino saturados de realidad.

El simbolismo de los sacramentos no puede entenderse *apoyándose en su ser y sentido naturales;* por ejemplo, el bautismo no puede entenderse perfectamente y en toda su hondura por la naturaleza del agua como medio de limpieza, ni la Eucaristía por la propiedad de alimento del pan y del vino. Los sacramentos tienen más bien la virtud y fuerza de apuntar a la vida celestial hecha accesible para nosotros en Cristo, no por razón de su propia naturaleza, sino en razón de las *palabras dichas sobre ellos por Jesucristo,* que es lo que les presta una significación celeste que supera esencialmente su sentido natural. Sólo en razón de este contenido simbólico, creado en ellos por la palabra de Cristo, son capaces de apuntar a la vida celestial. Sin la palabra de Cristo no podrían distinguirse de los ritos de los mitos paganos que apuntan hacia la vida que transcurre en el ritmo de la naturaleza. La palabra de Cristo, pronunciada sobre los elementos de este mundo, es, por tanto, la norma primera y determinante según la cual debe ser enten-

dido el simbolismo de los sacramentos. Y como la palabra de Cristo sólo puede ser vida en la fe y en la luz encendida por el Espíritu Santo, el simbolismo de los sacramentos sólo puede ser entendido correctamente dentro de la fe.

III. Cristo y los símbolos sacramentales

1. Los símbolos sacramentales son *símbolos de Cristo* y en consecuencia *signos de la fe.*

No hay que olvidar, pues, que Cristo escogió para símbolos de la realidad sobrenatural sólo las cosas que tienen una interna propiedad o afinidad para ello. No fué casualidad el hecho de que escogiera para los sacramentos sólo determinados elementos y no otros: agua, óleo, pan y vino; tienen la aptitud de designar lo que deben designar según la voluntad de Cristo. Santo Tomás de Aquino dice *(Suma Teológica* III, q. 64, art. 2): "Las cosas sensibles tienen por naturaleza cierta aptitud para significar los efectos espirituales; pero esa aptitud propia y natural es determinada a significar algo concreto por institución divina. Esto es lo que dice Hugo de San Víctor: "Los sacramentos significan algo por institución divina." Y en otro lugar *(Suma Teológica* III, q. 60, art. 5 ad 1) añade: "Por donde así como el Espíritu Santo determina qué metáforas han de emplear en ciertos lugares de la Escritura para significar cosas espirituales, de igual modo se debe determinar por institución divina qué cosas deberán emplearse para la significación en este o aquel sacramento."

Puede decirse que los elementos de este mundo están ordenados *a priori* y desde el principio a su función de símbolos sacramentales en virtud de la voluntad creadora de Dios, ya que el *proyecto divino del mundo* es *a priori cristológico* (Cfr. vol. II, § 103). Lo que significan las cosas visibles de la tierra se cumple en Cristo en el pleno y definitivo sentido; El es el verdadero pan, luz, la vida, la vid verdadera. Lo que es el pan para la vida natural, según su natural significación, es Cristo para la vida sobrenatural. Las cosas de este mundo son, pues, símbolos de Jesucristo; están ordenadas a El y sólo logran su plenitud de sentido cuando se hacen portadoras de una bendición sagrada. Este hecho contradice la opinión de Karl Barth y de la teología dialéctica, según la cual entre la naturaleza y la revelación hay una relación de oposición y no de correspondencia. En realidad existe la relación de analogía.

Tal relación es descubierta no por la razón natural, sino por la Revelación, ya que aunque las cosas se ordenan a Cristo ocultan a la pura razón natural su inmanente propiedad fundada e instaurada por Dios. Por tanto, inmediatamente sólo podemos escudriñar el misterio del mundo y en él vislumbrar la gloria de Dios; pero como por el pecado entró en el mundo la confusión, puede ocurrir también que las cosas engañen y sugestionen al hombre hasta dominarle con su poder y magia y hacerle creer que su gloria es la gloria de Dios (§ 30 sigs.).

A las cosas ordenadas a Cristo en su dinámica sagrada y en su destinación para signos y medios de la obra salvífica de Cristo les adviene la *plenitud real* no por razón de su ser natural, sino por la *poderosa palabra* de Cristo, que confió tal plenitud a su Iglesia. Sólo la palabra de la fe puede llevar a las cosas más allá de su naturalidad y de su simbólica natural; sólo esa palabra las presta fuerza y virtud auténticamente trascendente. Cfr. San Agustín, *Sermón sobre el Evangelio de San Juan*, 26, 17.

Si *la fe es la medida para entender* el signo visible, no puede ser interpretado a capricho por la comprensión de los elementos naturales. No se puede, por ejemplo, traspasar al ámbito de lo sobrenatural todas las funciones y utilidades que el agua tiene en el reino natural; en la interpretación del bautismo sólo pueden tenerse en cuenta los puntos de vista garantizados por la palabra de la fe.

2. Cristo podía *escoger* algunas de entre las cosas naturales para ser *portadoras de la salud*, porque es la Cabeza de la Creación, el Señor y heredero del cosmos, su modelo; y escogió para portadoras y signos de la vida divina cosas decisivas. Son objetos en que se representa en cierto modo resumidamente el sentido y la fuerza del cosmos. Tales cosas elegidas tienen una relación con Cristo más íntima y viva que la que tienen las demás; son acogidas en el *simbolismo e instrumentalidad de su naturaleza humana*. La naturaleza humana de Cristo es, como ya dijimos (Cfr. vol. III, § 154, y vol. IV, § 169), símbolo y medio de la gloria de Dios operante en ella; la naturaleza humana de Cristo, sus gestos y acciones, las obras en ella realizadas revelan al creyente la gloria del amor celeste.

En la naturaleza humana de Cristo podía verse la gloria del Hijo de Dios (*Io* 1, 14; 16, 4; cfr. *I Io.* 1, 1 sigs.). En el rostro de Cristo brillaba el esplendor de Dios (*II Cor.* 4, 6). La naturaleza humana sirvió al Hijo de Dios para sus obras salvadoras.

Ya *durante su vida terrena* incluyó Cristo en su obra salvadora ciertos objetos distintos de su cuerpo, por ejemplo, en la curación del ciego de nacimiento; subrayan y acentúan la significación simbólica de sus gestos corporales; eran en cierto modo continuaciones y ampliaciones del simbolismo salvador realizado en su naturaleza humana. Cristo determinó algunos objetos como símbolos y medios de su voluntad salvífica ya *para siempre;* y quedarán hasta el fin de los tiempos como portadores y reveladores visibles del Cristo invisible; les toma en sus manos y mediante ellos obra la salud; en ellos la voluntad salvífica de Dios toma su cuerpo en figuras concretas en cuanto que la encarnación del amor de Dios ocurrida en Cristo se actualiza dentro de la historia en determinadas transformaciones. También en este sentido amplio son los sacramentos signos de Cristo.

3. Esos objetos que revelan el amor de Dios están bajo la ley de toda la Revelación: revelan a Cristo velado y encubierto y sólo los creyentes pueden entenderlos como revelación de su amor; para los que no creen son incomprensibles. Para quien no se entrega a Cristo son en cierto sentido, lo mismo que Cristo, *piedra de tropiezo y de escándalo* (Cfr. vol. III, § 145; vol. IV, § 166). El hombre autónomo e independiente se irrita y cree que es una contradicción el que su salud eterna deba decidirse por cosas tan insignificantes como el agua, el pan o el vino, que deba constituirse en un aquí y un ahora, en un momento histórico. Ese unir la salvación a objetos de la vida diaria le parece extraño, increíble e insoportable.

Por tanto, el carácter escandaloso de los sacramentos no sobrepasa esencialmente el carácter escandaloso de Cristo, pues la mediación salvadora de los sacramentos no es más que continuación y repercusión del hecho de que Cristo, Hijo de Dios hecho hombre y, por tanto, fenómeno histórico determinado, sea el único mediador de la salud. La visibilidad e historicidad de Cristo repercute en el carácter sensible de la Iglesia, cuerpo de Cristo, que a su vez reaparece en la visibilidad de los sacramentos (y en la perceptibilidad de la palabra predicada).

IV. *Función histórico-espiritual de los símbolos sacramentales*

Quien intente entender los sacramentos como signos de Cristo y de la fe encontrará en ellos una ayuda segura contra el *subjetivismo, racionalismo* y *espiritualismo*, contra el *relativismo* y contra el *individualismo unilateral*.

1. Son en primer lugar un dique contra el *subjetivismo*, ya que la salvación está ligada a formas preexistentes, determinadas por Dios. Santo Tomás de Aquino explica (*Suma Teológica*, III, q. 60, art. 5): "porque la santificación del hombre está bajo el poder de Dios santificador, no pertenece al hombre escoger las cosas con que ha de santificar, sino que esto debe ser determinado por institución divina". La salvación es, pues, en primer lugar regalo de Dios; está garantizada por el amor de Dios encarnado en los signos sacramentales y no por afanoso esfuerzo del hombre. Sin embargo, queda todavía un campo de juego suficiente para la actividad humana, pues el Dios que obra en los sacramentos no fuerza al hombre, sino que más bien pone su actividad en movimiento. La salvación aportada por Dios en los sacramentos necesita la adaptación del hombre.

2. El *racionalismo y espiritualismo* son superados por los sacramentos, por cuanto se aplican al hombre total compuesto de cuerpo y alma, no sólo al espíritu. La materia logra en ellos una incalculable importancia, ya que se convierte en signo y medio de la existencia eterna del hombre; a la vez se ve liberada su significación puramente intramundana. Dice Santo Tomás (*Suma Teológica* III, q. 61, art. 1): "Los sacramentos son necesarios para salvarse por tres razones. La primera se desprende de la condición de la naturaleza humana, que tiene como propiedad dirigirse a las cosas espirituales e inteligibles mediante las corporales y sensibles. Y como la divina Providencia atiende a cada cosa según su condición, de aquí que la sabiduría divina dé al hombre los auxilios divinos para la salvación de una manera apropiada, bajo signos corporales y sensibles que se llaman sacramentos.

La segunda razón se toma del estado del hombre, que al pecar se sometió por el afecto a las cosas corporales. Y como la medicina se ha de aplicar allí donde se encuentra la enfermedad, fué conveniente que Dios, mediante signos corporales, diera al hom-

bre la medicina espiritual, pues si se le presentasen cosas espirituales en su esencia serían inaccesibles a su espíritu, entregado a las cosas corporales.

El tercer argumento parte de la propensión observada en los actos humanos que versan principalmente sobre cosas corporales. Como había de ser muy penoso al hombre prescindir totalmente de los actos corporales, le fueron propuestas en los sacramentos actividades corporales para que en ellas se ejercite saludablemente, evitando los actos supersticiosos, como el culto a los demonios, y, en general, todo lo nocivo, es decir, los actos pecaminosos.

De este modo, por la institución de los sacramentos, el hombre es instruído mediante las cosas sensibles, según la condición de su naturaleza; se humilla reconociéndose sujeto a las cosas corporales, pues de ellas recibe el auxilio, y, finalmente, las acciones saludables de los sacramentos le preservan de las acciones corporales malas."

Los sacramentos dan fuerza real a la efectividad de la fe, por cuanto apuntan hacia las cosas de la vida diaria y ligan a ella. La salvación no se realiza en un espacio sin aire más allá de la tierra, sino en las cosas de este mundo y mediante ellas, mediante los objetos de la vida diaria. A través de los signos sacramentales Dios entra en cierto modo en la vida humana diaria y a través de los medios de esa vida lleva al hombre más allá de ella.

3. Por medio de los sacramentos es descubierto el *relativismo histórico* y a la vez es eficazmente superado. Las acciones salvadoras de Cristo participan de la contingencia y caducidad de todo suceso terrestre; su carácter histórico incluye su unicidad, es decir, su determinabilidad en el tiempo y en el espacio. Y son sacadas de la estrechez del "aquí" y "ahora" y se hacen presentes en cualquier tiempo y lugar (Cfr. § 226). Así está garantizada la *continuidad* entre las acciones salvadoras de Cristo y los siglos sucesivos, a pesar de la caducidad y unicidad de lo histórico. Tal continuidad es incluso más fuerte que la discontinuidad en el curso de la historia, porque los sacramentos causan una estrecha relación entre la obra salvadora de Cristo y todas las fases del intervalo que se extiende entre la muerte y resurrección de Cristo y su segunda venida; esta relación supera todas las oposiciones de tiempo y espacio y nace por el hecho de que todo lo sucedido en aquel tiempo es actualizado y hecho presente por los sacramentos. Así se acentúa decididamente la unicidad de la obra salvadora de Cristo en la his-

toria, sin que por eso pierda peso ni importancia el tiempo posterior que transcurra entre la subida a los cielos y la segunda venida, ya que este intervalo es la fase de la salvación en la que Cristo reina en la Iglesia y lleva adelante el reinado del Padre mediante los sacramentos.

4. Los sacramentos, finalmente, dictan juicio de muerte contra el *individualismo autónomo*, ya que la mediación sacramental de la gracia sólo se logra en la comunidad del pueblo de Dios jerárquicamente organizado. Uno es portador de salud para los otros y la totalidad de la Iglesia es portadora de la salvación para cada uno. Es la totalidad de la Iglesia—según San Agustín—quien administra los sacramentos. Todo ministro particular de sacramentos los realiza en cuanto miembro de la comunidad; en él está representada la comunidad misma. Por la misma razón, quien recibe un sacramento está rodeado y abrazado por el amor de todos. Por la fe en este hecho logra el individuo la paz y seguridad, la fuerza para arriesgarse y confiar; por esa fe supera la timidez y la angustia. Cfr. E. Walter, *Sakrament und christliches Leben* (1939), 97-100.

Los sacramentos, en cuanto signos de la comunidad, contribuyen a fundar la Iglesia en cuanto realidad visible y pública. Tienen, como ya se ha dicho, una fuerza creadora de Iglesia.

Su carácter comunitario no es, sin embargo, enemigo de la vida individual, ya que la salvación concedida en la comunidad y mediante ella es la salvación del individuo. Además el reinado de Dios se impone también en el individuo. El sacramento ayuda al individuo que está dentro de la comunidad a encontrar su verdadero yo mediante su encuentro con Cristo. Este hecho demuestra que el sacramento es como el campo de tensión entre la comunidad y el individuo.

V. Los símbolos sacramentales en cuanto signos e instrumentos

1. Ya hemos dicho que en el desarrollo de la doctrina revelada sobre los sacramentos la Escolástica antigua añadió el carácter instrumental al carácter significativo que San Agustín había puesto en primer plano. Sobre la relación entre *ambas propiedades* (de signo y de medio o de símbolo y dinámica) hay que decir que el acento recae sobre la significabilidad: los sacramentos obran lo que signi-

fican y sólo lo que significan. Y aún debe añadirse: lo obran porque lo significan. Santo Tomás dice (*Suma Teológica* III, q. 78, art. 2 ad 2) que la palabra de Dios obra en la consagración sacramental, es decir, en virtud de su significación; y en otro lugar dice que los sacramentos obran la salvación que significan; obran según el simbolismo del signo externo (*Suma Teológica* III, q. 79, art. 1 ad 3).

2. El simbolismo determina, por tanto, el modo, profundidad y ámbito de la acción sacramental. En esto estriba una de las diferencias entre los signos sacramentales y los naturales. "También la mano y el martillo son causas instrumentales y signos simbólicos del trabajo, pero de manera distinta: son signos por ser instrumentos. Los sacramentos, en cambio, son instrumentos que obran y causan la gracia por ser signos que simbolizan la gracia". (G. Söhngen, *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium*, 55 sigs.)

La actividad de los sacramentos debe ser entendida e interpretada desde los signos (no desde los signos naturales, sino desde los signos de fe) y no viceversa: desde la actividad, los signos. Casel dice con razón: "Dios habla mediante los signos sacramentales (que constan de elementos y palabras) tan clara y comprensiblemente, que no puede haber duda alguna sobre lo que El quiere obrar mediante ellos. Cuando Cristo instituyó el bautismo no empezó dando a sus discípulos una conferencia sobre si quería aplicar al alma una purificación de los pecados y una plenitud de gracia que El había merecido con su Pasión, sino que instituyó un signo —el sumergir en agua en nombre de la Trinidad (*baptizari*, conservada todavía en el rito de la inmersión), que significa claramente la muerte del hombre viejo y el resurgimiento del nuevo para la vida de Dios—y mediante él obró. Lo mismo hizo en la Eucaristía: Cristo dió a los discípulos pan y vino y lo explicó con las palabras añadidas como símbolo de su muerte y como banquete sacrificial y en verdad como símbolo eficaz, ya que contenía lo que significaba" (*Mysteriengegenwart*, en "Jahrbuch für Liturgiewissenschaft" 8 (1928), 179-180).

La *distinción de los sacramentos*, y su recíproca ordenación, *sólo puede explicarse por la distinción de los signos sacramentales entendidos en la fe*. Sólo a partir de los signos y símbolos puede entenderse el sentido de un sacramento y sólo a partir de los signos puede fundamentarse su *uso*. Todos los sacramentos son de algún modo medios de la vida divina. A pesar de eso no todos pueden

ser recibidos sin distinción cuando hay que conseguir la vida divina. Los signos—y sólo ellos—son la norma de la recepción de un sacramento. Los signos ponen orden y relación en la vida sacramental. Así, por ejemplo, no sería suficiente fundamento para recibir frecuentemente el sacramento de la penitencia el fijarse exclusivamente en el aumento de gracia dado por él; en ese caso no se tendría en cuenta el signo. El olvido del signo no sólo cierra el camino a la inteligencia del sacramento y del orden sacramental, sino que conduce a ciertos desarreglos y confusiones de la piedad sacramental.

"El signo sacramental, en cuanto tal y prescindiendo de su contenido operante, es a la vez sensible y espiritual, tiene una apariencia sensible y visible y una significación espiritual e invisible. Y así el signo sensible junto con su significación espiritual simboliza y significa la realidad y espiritualidad de la gracia. Pues para nosotros hombres lo que es visible en una cosa espiritual es garantía de su realidad y revelación de su contenido invisible y espiritual. La significación invisible de los signos, captable por medio de la fe, es vista desde nosotros, el lado espiritual del sacramento en el sentido de que la significación espiritual del signo apunta para nosotros al carácter espiritual de la gracia y a su realidad. Cuando la gracia y su realidad visiblemente garantizada no se entienden e interpretan desde los signos y su espiritual plenitud significativa, cuando se rompe la unión íntima entre la concesión real de la gracia y la significación espiritual de los signos, ocurre, por una parte, la falta de significación espiritual de los signos, y por la otra, la concepción de la gracia, de su realidad y efectividad como una cosa, como algo material y no espiritual. Administración y recepción del sacramento se convierten en santidad mecánica o algo parecido. En realidad en el *usus sacramentorum* deben corresponderse la plenitud significativa del signo y la comprensión espiritual de la realidad de la gracia. Esta correspondencia entre significación del signo y adjudicación de la gracia es, pues, de importancia decisiva para la predicación de la fe y para la piedad." (G. Söhngen, *o. c.*, 54-55.)

3. Si los sacramentos son instrumento y revelación de la gracia y su carácter puede ser conocido a partir de los signos, es decisivo para entender los sacramentos interpretar sus signos respectivos. Cada signo sacramental representa un complejo de cosas, acciones y palabras que pueden ser llamadas "figuras". El signo sacramental es además una *figura expresiva* de la gracia.

Puede preguntarse qué es lo imprescindible en la realización de un sacramento de entre todas esas cosas que constituyan su "figura" *(Gestalt)*. La determinación de lo esencial en la realización del sacramento sirve para tener seguridad de ella. Sin embargo, está prohibido por la Iglesia limitarse a lo esencial, prescindiendo de lo que no lo es; según las disposiciones de la Iglesia debe ser realizada

la *figura completa* del signo externo. Sólo así se significa la plenitud de la gracia sacramental. Sólo mediante la interpretación del fenómeno total puede ser comprendido en su totalidad el sacramento respectivo. El contenido total se deduce de la figura total. En caso de necesidad será suficiente realizar sólo lo esencial del sacramento. Sin embargo, en ese mismo caso debería hablarse de una *figura incompleta* impuesta por la necesidad. La distinción entre los elementos de la figura total que son imprescindibles y los que pueden faltar en la realización del sacramento, sobre todo en caso de necesidad, se hace evidente en la distinción de lo esencial y lo característico o propio del sacramento; es característica del sacramento la figura total, y esencial es sólo aquello sin lo que el sacramento no se realiza.

VI. Palabras y cosas en el símbolo sacramental

1. Los principios constitutivos de la figura total son la *cosa material* y *la palabra espiritual*. Aunque son elementos característicos de la figura total, aquí deben ser explicados ante todo en su función realizadora del signo externo esencial.

El signo externo esencial consta, por tanto, de cosa y palabra *(res et verbum)*. Cfr. Concilio de Trento, sesión 14.ª, cap. 2, D. 895; *Catecismo Romano* II, I, 15; además el Decreto para los Armenios, D. 695.

Como ya hemos dicho, *palabra* y *sacramento* son los elementos constitutivos de la Iglesia, del pueblo de Dios en cuanto cuerpo de Cristo (vol. IV, §§ 171 y 175). En la *palabra* se revela la gloria de Dios al hombre que está dispuesto a oir a Dios y a convertirse, por tanto, en siervo suyo. En el *sacramento* se revela la gloria de Dios al hombre que está dispuesto para ver a Dios y unirse a El, por tanto, en el amor. Palabra y sacramento no son dos fenómenos separados entre sí, ya que la palabra del Evangelio es palabra salvadora eficaz y tiene, por tanto, carácter sacramental; el sacramento, por su parte, es predicación visible de la fe y tiene, por tanto, carácter de palabra. Palabra y sacramento son realidades coordinadas.

Su recíproca ordenación y su solidaridad aparecen evidentes en el culto, sobre todo en el sacrificio de la Misa. La Iglesia no es sólo Iglesia de la palabra (protestantismo), ni tampoco sólo Iglesia del sacramento (peligro de la Iglesia oriental), sino Iglesia de la

palabra y del sacramento a la vez. La *Imitación de Cristo* dice (4, 11): "dos cosas me parecen sobre todo necesarias en esta vida: sin ellas esta miserable vida me parecería insoportable. Encerrado en la cárcel de este cuerpo, necesito comida y luz. Por eso Tú me has dado tu santo cuerpo para fortalecimiento del alma y del cuerpo y has puesto tu palabra como luz para mis pies. Sin estas dos cosas no podría vivir, pues la palabra de Dios es la luz del alma y tu sacramento el pan de la vida. Puede decirse también que son dos mesas puestas en el santuario de la Iglesia, la una a este lado y la otra a aquél. La una es la mesa del altar santo, que tiene el pan sagrado, es decir, el precioso cuerpo de Cristo. La otra es la mesa de la ley divina y en ella está la doctrina sagrada que nos instruye en la verdadera fe y que nos lleva detrás del velo hasta el *sancta sanctorum*".

2. La solidaridad de palabra y sacramento tiene dentro del sacramento mismo un modo especial de realizarse. La palabra de fe, dicha sobre los elementos, presta a éstos un simbolismo sobrenatural: a la vez son cargados de dinamismo, porque no es pura charla, sino palabra salvadora: en ella obra Dios; en ella obra Dios la salvación. El elemento, por su parte, presta a la palabra estabilidad y poder existencial. También el elemento es considerado aquí en su significación sobrenatural, no en su estado natural. Palabra y elemento se llaman recíprocamente. "La palabra llena el sacramento de la plenitud de la poderosa espiritualidad y el sacramento llena a la palabra de la plenitud de la realidad espiritual." (Söhngen, 18.)

Palabra y elemento están entre sí en parecida relación a la que existe entre el alma y el cuerpo. Ambos están ordenados el uno al otro y se condicionan y se soportan recíprocamente. Pero el alma es la ley configuradora del cuerpo.

La materia en sí (agua, pan) se llama *materia remota* y la materia empleada se llama *materia próxima*.

Al decir la palabra sobre la materia se realiza una *acción*. El conjunto de materia y palabra caracterizan, por tanto, el signo sacramental como acción. La acción sagrada en que consiste el respectivo signo sacramental tiene la misión de representar la muerte y resurrección de Cristo de modos respectivamente diferentes. La acción logra así *carácter dramático*. La simbólica sacramental tiene, por tanto, el carácter de un drama. El drama simbólico sacramental es forma expresiva de la gracia, por cuanto representa la muerte y resurrección de Cristo.

Como la palabra no puede separarse de quien la dice, ni la cosa de quien la usa, ni la acción total del signo sacramental de quien hace el acto, también el que administra el sacramento pertenece a la simbólica sacramental. Por tanto, tiene significación representativa al realizar el signo sacramental. Si se pregunta qué representa en la acción dramática del signo sacramental, no puede contestarse unívocamente, ya que unas veces representa el papel de Jesucristo y otras el del Padre celestial. No desempeña el papel del Espíritu Santo, porque el Espíritu Santo no es representado en los símbolos sacramentales. Debe estudiarse en cada Sacramento la función representativa de quien le administra. Sobre los signos sacramentales como acción dramática puede consultarse el libro de J. Pascher, *Form und Formwandel sakramentaler Feier*, Münster, 1949.

Si los elementos constitutivos del sacramento son palabra y elemento, se confirma y se hace más claro el hecho de que los sacramentos *comprendan al hombre total*. El yo humano percibe los sacramentos con los oídos y con los ojos. Como éstos son los sentidos más importantes puede decirse que el hombre acepta la salvación con los sentidos: acepta el amor de Dios, que se le regala en el sacramento, con los sentidos del cuerpo. Por constar el sacramento de palabra y elemento, en su realización ocurren las *actitudes* en que más vivamente encuentra el hombre a Dios: la obediencia y el amor, el amor obediente y la obediencia amorosa. La palabra, que llama a ser escuchada, pone al hombre en el deber de obedecer. El elemento que se ofrece a los ojos para ser visto empuja al hombre a la comunidad del amor. En la realización del sacramento el hombre está en cierta manera cara a cara con el Dios escondido, pero visto en la fe.

3. La reunión de palabra y materia y su viva unidad están testificadas en la *Escritura*, cuando habla en el bautismo del agua y de la invocación al Dios trino (*Io.* 3, 5; *Mt.* 28, 19; *Eph.* 5, 26); en la confirmación, de oración e imposición de manos (*Act*, 8, 17); en la Eucaristía, de pan y vino y de las palabras consagratorias (*Mt.* 26, 26-28; I *Cor.* 11, 23-26), y en la Extremaunción, de unción y oración (*Sant.* 5, 14-15).

La palabra tiene el sentido de una oración segura de ser escuchada; al pronunciar el nombre de Dios sirve para producir la presencia santificante del Espíritu divino (Cfr. vol. 1, § 51); a la vez cumple su misión de *interpretar*, de probar, de predicar. Tiene, pues, función deprecativa e interpretativa. "Después, este doble sen-

tido de la palabra se distinguió claramente. En la celebración de la Eucaristía se separan las palabras de la transustanciación y la bendición de la "Epiklesis", por lo menos en la Iglesia oriental. En la confirmación—también en la Iglesia oriental—se bendice primero el óleo con una "Epiklesis", después se reza una oración al Espíritu Santo sobre los confirmados... Lo que quiere decir que tanto en el bautismo como en la confirmación la bendición del elemento fué considerada como parte constitutiva del sacramento" *(Deutsche Thomasausgabe,* 29, 390). Claro está que estas funciones de la palabra no están separadas la una de la otra: la oración es a la vez palabra de mensaje y las palabras de la interpretación son a la vez oración.

4. Los *Padres* distinguen por una parte la cosa (elemento) y por otra la palabra y la oración. San Agustín dice: se junta la palabra al elemento y se realiza el sacramento *(Comentario al Evangelio de San Juan,* 80, 3). Cfr. § 247 (Eucaristía).

5. La división agustiniana de palabra y elemento fué aceptada por los *teólogos medievales.* Se impuso fácilmente en el bautismo, confirmación, eucaristía y extremaunción. Su aplicación al orden y, sobre todo, a la penitencia y al matrimonio tenía, sin embargo, dificultades; no era fácil determinar el "elemento" en estos sacramentos; por eso fué sustituído por el concepto de materia, bajo el cual podían también ser comprendidas ciertas acciones. Tal concepto en oposición a "forma" expresaba sólo cierta pasividad. Desde principios del siglo XIII se usaron las expresiones materia y forma en lugar de cosa y palabra. Estas expresiones pueden encontrarse ocasionalmente ya antes, pero en ese contexto de materia y forma del sacramento—en el sentido de que la *materia* del sacramento se convierte en signo sacramental en virtud de la *forma*—las usó por vez primera Guillermo de Auxere (o Stephan Langton?).

Estos conceptos tomados de la *filosofía aristotélica* sólo valen en sentido *analógico* cuando se aplican a los signos sacramentales externos. Las cosas naturales según la filosofía aristotélica constaban de materia indeterminada y forma determinante; de modo analógico, el signo sacramental externo consta de una cosa (materia) que es ambigua y tiene varias significaciones, y de la palabra unívoca, que determina esa materia. La palabra es, pues, el elemento activo, ya que en cuanto oración presta a la materia fuerza santi-

ficante y concreta determinándola el sentido de la acción sacramental (*Deutsche Thomasausgabe*, 29, 391).

Aunque se trata de una nomenclatura usada en general por toda la teología, la teoría de la materia y la forma no ha sido definida por la Iglesia. El Concilio de Trento usó las expresiones materia y forma, pero con ello no declaró dogma la concepción aristotélica ni la propuso como doctrina segura. Las expresiones y representaciones aristotélicas, aunque sometidas al cambio de los tiempos, ofrecen un medio de ayuda apropiado para explicar analógicamente el misterio de la unidad de cosa y palabra en el sacramento. Aunque la doctrina de Aristóteles sobre la estructura y composición de las cosas naturales sea falsa, la doctrina de la Iglesia sobre la unidad de cosa y palabra conserva sus derechos; no está ligada a Aristóteles para bien y para mal; las teorías aristotélicas fueron tomadas en servicio por la Iglesia para aclarar la revelación. Si llegaran a no ser capaces de prestar ese servicio la revelación no tenía por qué caer junto con ellas. No sería, por tanto, imposible interpretar el misterio de la unidad de cosa y palabra en el sacramento mediante otros conceptos no aristotélicos.

6. En la Iglesia antigua la palabra tenía preferentemente la forma de una oración (fórmula *deprecativa);* desde la Edad Media se pronunció cada vez con más frecuencia en *indicativo* y recibió así la forma de una explicación de quien administra el sacramento. La forma deprecativa expresa con más fuerza que es Dios quien obra para el hombre en el sacramento; pero a esa oración no le falta tampoco el convencimiento de que sería oída por Dios. La forma indicativa expresa con más fuerza la indefectible efectividad del sacramento. Pero a esa explicación dada en la forma indicativa no le falta la fe en que Dios y sólo Dios es quien obra la salvación en el sacramento. También la fórmula indicativa, según su sentido interno, es una oración. Tiene una función no sólo determinante, sino creadora. Al hacer una afirmación crea lo que afirma. En eso se distingue de las afirmaciones naturales. Del conjunto de administrador-humano-instrumental y acción salvífica divina, la fórmula de la Iglesia antigua destaca la actividad divina; la fórmula de la Edad Media y Moderna subraya la instrumentalidad humana.

Es indiferente para la eficacia del sacramento el *idioma* en que se pronuncien las palabras de la fe sobre el elemento. El uso hoy vigente del latín se funda en razones de evolución histórica y disciplina eclesiástica, no en consideraciones dogmáticas.

§ 226

Contenido salvífico (causalidad) de los sacramentos

I. *Los sacramentos en cuanto signos del culto*

1. La Iglesia tiene la misión y tarea de actualizar eficazmente el misterio de Cristo (vida y obra de Cristo) en todos los tiempos hasta la segunda venida; es, por tanto, *medio* e *instrumento* del amor salvador de Dios, hecho presente en la historia humana a través de Cristo. Cumple su *función re-presentativa* mediante la *predicación de la palabra* y el *misterio de los sacramentos*. Palabra y sacramentos son en cierta forma el desarrollo de la misión a ella encomendada. Si la Iglesia en cuanto totalidad es medio y aparición del amor salvador de Dios, el sacramento y la palabra son los modos de la epifanía o parusía del amor divino. Tanto en la palabra como en el sacramento se ofrece y representa eficazmente el amor del Padre celestial aparecido en Cristo, de modo que siempre es captable y accesible para nosotros en el respectivo "aquí" y "ahora".

En los sacramentos el Padre celestial con su amor salvador se dirige salvíficamente a los hombres en las formas concretas de este mundo. En ellos invita también a los hombres a someterse a su amor. Los sacramentos son, pues, *signos del amor* celestial y *signos de la gloria* del Señor. Son en primer lugar signos de la gloria de Dios, que, como Señor, llama a los hombres; pero son también signos de la gloria del amor omnipotente, porque Dios es el Señor del amor. En ellos intenta el amor de Dios hacerse poderoso sobre los hombres y constituirse en señor del yo humano.

Como el amor divino, que opera en los sacramentos, se reveló al mundo en Cristo, los sacramentos son también *signos de amor* de Cristo, que tomó el amor de Dios en su propio amor y nos lo regaló otra vez en el Espíritu Santo (Cfr. vol. I, § 90, y vol. IV, § 168). El envío del Espíritu Santo—en el que Cristo en cuanto amor de Dios aparecido en el mundo se hizo eficaz para el pueblo de Dios—desarrolla siempre de nuevo su dinámica salvadora en los sacramentos. Los sacramentos son, pues, modos de obrar de Cristo glorificado; son manifestaciones de su gloria celestial y majestad; en ellos se hace presente a los hombres la virtud salvífica

de Cristo glorificado. San León Magno (*Sermón* 74, 4) dice: "Cuando el Hijo del Hombre, Hijo de Dios, volvió a la gloria de la majestad del Padre, se reveló en un esplendor más grande y supraterrestre. Por maravilloso modo empezó a estar más cerca de nosotros como Dios el que, en cuanto hombre, se había alejado más de nosotros." Signo y garantía de esa mayor proximidad son los sacramentos. En los sacramentos Jesucristo y el Padre celestial mediante El nos regalan la salvación preparada durante la vida terrena del Señor. El amor de Dios, que se revela en los sacramentos, tiene, pues, carácter cristológico; está determinado por la historia sagrada que, a su vez, está incluída en él.

Son también medios por los que el Espíritu Santo realiza la causalidad concedida por Cristo, porque en ellos, en los sacramentos, el Padre obra por Cristo en el Espíritu Santo como amor redentor (*Io* 16).

2. En la realización de los sacramentos el que los administra y el que los recibe (ministro y sujeto de los sacramentos) afirman la grandeza y el amor de Dios. Reconocen a Dios como Señor y hacen, por tanto, justicia a su majestad. La ejecución de los sacramentos es, pues, en primer lugar *adoración* de Dios. Como en el sacramento se revela la gloria del amor divino, la adoración de Dios se convierte en adoración del amor, en entrega adoradora al amor.

En el símbolo visible en que Dios se entrega a los hombres se ofrece a la vez la Iglesia a Cristo y, mediante El, al Padre. Al movimiento de arriba hacia abajo, de Dios al hombre, corresponde el movimiento de abajo hacia arriba, del hombre a Dios. Los elementos y palabras en que se realizan los sacramentos son elementos de esta tierra y palabras del lenguaje humano. La Iglesia consagra al Padre elemento y palabra y así simboliza su propia entrega. Es un regalo de Cristo esa virtud de la Iglesia de poder simbolizar así su propia entrega a Jesús y al Padre. En el mismo signo *se regala Cristo a la Iglesia y la Iglesia a Cristo.*

Aunque los sacramentos son realizados por miembros particulares de la Iglesia es toda la Iglesia, sin embargo, la que obra en los individuos.

Los sacramentos son, por tanto, ante todo, un himno de alabanza a Dios, que la Iglesia, comunidad de los creyentes en Cristo, ofrece al Padre; son *liturgia* y *culto*. Pero al glorificar el hombre a Dios y someterse a El logra *participar de su gloria;* no se salva de

V. *Participación sacramental en la muerte y resurreción de Cristo*

Sobre la efectividad del signo interno—semejanza a Cristo—obrado por el externo surge un *difícil problema.* ¿En qué sentido la semejanza a la muerte y resurrección de Cristo, nacida en quien recibe los sacramentos, es participación en la muerte y resurrección de Cristo? Que existe esa participación está inequívocamente testificado en *Rom.* 6. Para que el hombre pueda participar en la muerte y resurrección de Cristo parece que tales sucesos *deben actualizarse* para quien recibe los sacramentos o que él deba retrotraerse hasta ser presente respecto a ellos. Según el concepto de imagen que encontramos en la teología griega parece ser muy claro que debe haber cierta contemporaneidad entre quien recibe los sacramentos de una parte y las obras salvíficas de Cristo por otra: la imagen es entendida como efluvio, como realidad. La imagen de la muerte de Cristo en los hombres sólo es comprensible, por tanto, si la muerte del Señor se hace presente al hombre, o si el hombre se hace presente a la muerte de Cristo. Pero incluso prescindiendo de ese concepto de imagen parece ser necesario suponer cierta presencialidad y actualización de las obras salvíficas de Cristo respecto al que recibe los sacramentos, ya que la Escritura habla de un sumergirse en la muerte de Cristo, lo que es más que una pura imitación.

Surge entonces la cuestión: ¿son la muerte y resurrección de Cristo, ocurridas sólo una vez, las que se actualizan para el que recibe el sacramento o es éste quien debe hacerse presente a la muerte y resurrección de Cristo? Según el principio de que lo superior es medida de lo inferior y de que lo inferior está al servicio de lo superior, podría a primera vista suponerse que quien recibe los sacramentos es sacado de su existencia mundana y hecho presente a la muerte y resurrección de Cristo. Tal supuesto parece no tener más dificultades que las que ofrezca el creer que el hombre es elevado hasta el modo celestial de existencia de Cristo y ensalzado sobre todo ser empírico (*Eph.* 2, 6; *Hebr.* 12, 22, 24; cfr. Peterson, *El libro de los ángeles,* RIALP). Sin embargo, tal hipótesis es insostenible, porque invalida el tiempo que transcurre entre la Ascensión de Cristo y su segunda venida.

La *teoría de los misterios* ha intentado aclarar este problema.

Existe, por una parte, el intento de Odo Casel y su escuela y el de F. Tr. Hahn y D. Bornkamp (Cfr. vol V).

1. La teoría de Casel puede resumirse así: los sacramentos contienen no sólo el efecto *(effectus)* de la Pasión y resurrección de Cristo, sino la obra salvadora misma, sobre todo la muerte en cruz. La muerte de Cristo, ocurrida de una vez para siempre en una determinada hora histórica e irrepetible, es representada simbólicamente en el culto (en los sacramentos, sobre todo en el Bautismo y Eucaristía), pero no en un símbolo vacío, sino en una imagen llena de la realidad misma. Los sacramentos no son un vacío recuerdo del suceso de la muerte de Cristo, ya pasado, sino, por lo pronto, una memoria llena de la realidad de la muerte. No es que actualicen la muerte en cruz, como una representación psíquica actualiza una muerte sangrienta en la memoria; no es una actualización cognoscitiva o racional, sino que es una actualización real de la obra salvadora. Pero la comparación con la representación psíquica de un suceso pasado puede acercarnos al sentido de lo que significa la teoría de los misterios. La representación de un suceso sangriento no es una representación sangrienta. La representación está determinada sólo objetivamente por el hecho o suceso representado, es decir, respecto al contenido. El modo de ser o suceder del hecho o cosa no se mezcla en el modo de ser o suceder propio de la representación. Tampoco la muerte de Cristo es actualizada en los sacramentos del mismo *modo* en que ocurrió el suceso histórico de la muerte en cruz. Tal actualización no es cruenta ni tiene transcurso histórico; es incruenta y no histórica. La actualización sacramental no es una representación de la Pasión en su transcurso histórico; tampoco es una representación dramática de los hechos pasados al estilo de un drama de la pasión. En la presencia y actualidad sacramental la muerte en cruz, ocurrida de una vez para siempre, vuelve a hacerse presente, pero no vuelve a realizarse. Sin embargo, no es actualizada sólo según su contenido o como si dijéramos en su resumen esencial espiritual, sino en cuanto acción y acontecimiento. Casel observa después que los Padres no hablan de una renovación, sino sólo de una re-presentación o de una memoria o de una imitación de la muerte en cruz. No se actualizan sólo los actos de amor o entrega que Cristo hizo al morir, sino la muerte misma, pero no en su transcurso histórico.

Es de decisiva importancia para entender la teoría de los mis-

terios la *distinción de los diversos modos de ser:* el histórico y el sacramental. Sin esta distinción la teoría de Casel es incomprensible. La muerte de Cristo es actualizada en los sacramentos en el modo de ser del misterio. ¿Qué es el misterio? En este contexto podemos decir que es una acción sagrada cultual en la que un hecho salvífico es actualizado en imágenes o signos bajo las condiciones del rito. Como los sacramentos actualizan la muerte de Cristo *in mysterio,* se habla de una presencia o actualidad de los misterios. La actualidad *in mysterio* de la muerte de Cristo no significa que la muerte sea sacada del pasado y traída hasta el presente; el ser *in mysterio* es supratemporal y suprahistórico. Así como el cuerpo de Cristo no se actualiza en la Eucaristía *tanquam in loco,* es decir, como que Cristo bajara del cielo para llegar al altar atravesando espacios intermedios (Cfr. *Tratado de la Eucaristía),* tampoco el hecho de la muerte en cruz se actualiza en los sacramentos temporalmente; es decir, como saltando a través de los siglos y ocurriendo en el momento en que se realiza el sacramento. En la explicación de la teoría de los misterios no tienen nada que ver las hipótesis sobre la esencia del tiempo. "La pasión no es repristinada históricamente—eso es imposible—, sino que sufre una re-presentación o actualización sacramental que, en cuanto sacramental, no ocurre en el tiempo" (Casel, *Mysteriengegenwart,* en "Jahrbuch fuer Liturgiewissenschaft" 8 (1928), 174).

Según Casel no es sólo la muerte de Cristo lo que se actualiza, sino toda su obra salvadora, ya que la muerte no es un suceso separado de la totalidad de la obra salvífica, sino un acontecimiento que está en viva relación con la vida total de Jesús. Mediante esa actualización la obra salvadora se hace accesible al hombre de tal manera que puede participar de ella y recibir así la vida.

Como *demostración* de su teoría, Casel cita textos de la Escritura y de los Santos Padres y oraciones de la liturgia. El *texto eucarístico principal* es *Romanos* 6, 2-11: "Los que hemos muerto al pecado, ¿cómo vivir todavía en él? ¿O ignoráis que cuantos hemos sido bautizados en Cristo Jesús fuimos bautizados para participar en su muerte? Con El hemos sido sepultados por el bautismo, para participar en su muerte, para que como El resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva. Porque si hemos sido injertados en El por la semejanza de la muerte, también lo seremos por la de su resurrección. Pues sabemos que nuestro hombre viejo ha sido crucificado para que fuera destruído el cuerpo del pecado y ya no

sirvamos al pecado. En efecto, el que muere queda absuelto de su pecado. Si hemos muerto con Cristo también viviremos con El; pues sabemos que Cristo, resucitado de entre los muertos, ya no muere, la muerte no tiene ya dominio sobre El. Porque muriendo murió al pecado de una vez para siempre; pero viviendo, vive para Dios. Así pues, haced cuenta de que estáis muertos al pecado, pero vivos para Dios en Cristo Jesús." Como hemos visto arriba, este texto de la *Epístola a los Romanos*—y justamente el versículo más importante—es traducido por Schnackenburg de distinta manera: "Si realmente hemos crecido con Cristo por la igualdad con su muerte (al experimentar nosotros la muerte como El), también conseguiremos (y no sólo esto) la resurrección (unidos con Cristo) por esta igualdad, resucitando como El." Cfr. vol. V, § 182.

Si esta última traducción es correcta, el texto no prueba la teoría de Casel. Pero hay que añadir que la traducción de Schnackenburg tiene muchas dificultades filológicas.

Casel aduce además una detenida *argumentación patrística*. Vamos a citar algunos de los más importantes y numerosos textos.

San Juan Crisóstomo dice en su *Comentario a la Epístola a los Hebreos*, capítulo 10 *(Sobre la Epístola a los Hebreos*, 10, *Homilía* 17, 63; *PG* 3, 131): "¿No hacemos sacrificios todos los días? Sacrificamos, por supuesto, pero en cuanto celebramos la memoria de su muerte, y este sacrificio es único, no muchos. ¿Por qué uno y no muchos? Porque fué realizado de una vez para siempre, como el que ocurrió en el *sancta sanctorum*. Este es "tipo" de aquél (sacrificio de Cristo) y el último (sacrificio) es *tipo* de nuestro sacrificio, pues nosotros hacemos siempre el mismo, no esta oveja de hoy y otra mañana, sino siempre lo mismo; por tanto, es una sola acción sacrificial. ¿Es que existen muchos Cristos por el hecho de que sea sacrificado en muchos lugares? De ninguna manera; en todas partes es el Cristo único en cuerpo, aquí en su totalidad y allí en su totalidad. Ahora bien, de la misma manera que es un solo cuerpo, aunque ofrecido en muchas partes, así es también única la acción sacrificial. Fué nuestro sumo sacerdote quien nos ofreció el sacrificio purificador; ése ofrecemos nosotros ahora: el entonces sacrificado, el inagotable. Se hace esto en memoria de lo ocurrido entonces. Pues dicho está: "Haced esto en memoria mía." No celebramos un sacrificio distinto del hecho entonces por el Sumo Sacerdote, sino siempre el mismo, o mejor, hacemos memoria del sacrificio." En la *Homilía* 82 sobre el Evangelio de San

Mateo (*PG* 57, 739-740) dice: "Judas permaneció él mismo, a pesar de haber participado de los misterios y, aunque comió de la abundante mesa, no sufrió cambio alguno... El señor... mediante los misterios recuerda a sus discípulos la inmolación y estando a la mesa habla de la Cruz..., "y mientras comían tomó el pan y lo partió". ¿Por qué celebró este misterio sólo entonces, en el tiempo de la Pascua? Y dió gracias, enseñándonos cómo debe celebrarse el misterio... (Además dice:) "Haced esto en memoria mía." ¿Ves cómo deroga y orilla los ritos judíos? El sentido es: así como vosotros celebráis aquélla (Pascua) en memoria de los hechos milagrosos de Egipto, celebrad ésta en memoria mía. Allí fué derramada la sangre para salvación de los primogénitos; mi sangre es derramada para perdón de los pecados." Con estas palabras el Señor quiso indicar a la vez que su pasión y muerte son un misterio y quiso así consolar de nuevo a sus discípulos. Moisés dijo: "Debéis recordar esto eternamente", y El dice: "en mi memoria, hasta que Yo venga"... Como en otro tiempo para los judíos, así unió aquí la memoria de la acción salvífica con el misterio, quitando así toda réplica a los herejes. Pues si preguntan: ¿cómo reconocer que Cristo fué sacrificado?, podemos hacerles callar, además de con otras cosas, con los misterios. Pues si Cristo no murió, ¿de qué es símbolo la celebración sagrada?

San León Magno dice en el segundo sermón de Navidad (*Sermón* 22; *PL* 54, 193-194): "Queridos, queremos regocijarnos en el Señor y alegrarnos con espiritual deleite; pues nos ha nacido el día de la nueva salvación, de la antigua preparación de la eterna felicidad. Con la vuelta del año ha sido re-presentado para nosotros el misterio de nuestra salvación, prometido desde el principio, cumplido al fin y que permanecerá sin fin. Debemos, tal como conviene, adorar el misterio divino con los corazones elevados al cielo; lo que fué celebrado mediante el gran regalo de Dios debe ser conmemorado con gran júbilo de la Iglesia."

Teodoro de Mopsuesta, que, según Casel, ofrece un testimonio expreso de la doctrina defendida por todos los Padres, dice en sus *Catequesis para los catecúmenos* (Casel, *Neue Zeugnisse fuer das Kultmysterium*, en "Jahrbuch fuer Liturgiewissenschaft" 13 (1933), 111-113): "Como creemos firmemente que las cosas, que ya han sucedido, nos sucederán a nosotros, creemos que (las cosas que sucedieron en la resurrección de Cristo) también nos sucederán a nosotros. Por tanto, cumplimos el misterio inefable que contiene los signos incomprensibles de la economía de Nuestro

Señor Jesucristo, ya que creemos que las cosas contenidas en él nos ocurrirán a nosotros. Para nosotros es evidente en realidad que, según las palabras del Apóstol, cuando cumplimos el Bautismo o la Eucaristía lo hacemos en memoria de la muerte y resurrección de Cristo, con el fin de que la esperanza de la resurrección se afiance en nosotros. Sobre la resurrección dice (El Apóstol): "cuantos hemos sido bautizados en Cristo Jesús fuimos bautizados para participar en su muerte..., para que como Cristo resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva" *(Rom.* 6, 3-4). Este texto dice claramente que hemos sido bautizados para imitar en nosotros mismos la muerte y resurrección del Señor y para que, mediante la memoria de los hechos sucedidos, se afiance nuestra fe en las cosas que han de ocurrir en el futuro. Respecto a la comunión del santo sacramento dijo: "Pues cuantas veces comáis este pan y bebáis este cáliz anunciáis la muerte del Señor hasta que El venga" *(I Cor.* 11, 26). También dijo Nuestro Señor: "Tomad y comed; éste es mi cuerpo." Y tomando el cáliz y dando gracias, se lo dió, diciendo: "Bebed de él todos, que ésta es mi sangre, del Nuevo Testamento, que será derramada por muchos para remisión de los pecados" *(Mt.* 26, 26; *I Cor.* 11, 24). De todo esto se deduce evidentemente que tanto el culto (la misa) como la comunión se hacen en memoria de la muerte y resurrección de Cristo, que nos incitan a esperar que todos nosotros hagamos comunidad con El. Nosotros realizamos de modo sacramental los sucesos que ocurrieron a Cristo Nuestro Señor con el fin de que, tal como se nos significa mediante esas cosas, nuestra comunidad con El corrobore nuestra esperanza. Será, por tanto, útil que os exponga el fundamento de todos estos misterios y signos." "Nos acercamos al misterio, porque en él cumplimos los símbolos de la liberación de aquella angustia, de que fuimos salvados contra toda esperanza, y, por tanto, cumplimos los símbolos de la participación en todos los nuevos y grandes favores que tienen su fuente en Cristo nuestro Señor." "Porque Cristo, nuestro Señor, negó con su propia resurrección el poder de la muerte, dice el Apóstol: "cuantos de entre nosotros fuimos bautizados en Jesucristo, en su muerte fuimos bautizados", que es lo mismo que si dijera: sabemos que hace ya mucho tiempo que la muerte fué negada por nuestro Señor Jesucristo y nos acercamos a él (al bautismo) y somos bautizados con esa fe porque deseamos así participar de su muerte con la esperanza de participar también en la resurrección de entre los muertos por el ca-

mino por el que El mismo resucitó. Esta es la razón de que yo recibiera la muerte de nuestro Señor Jesucristo cuando sumergí mi cabeza en el bautismo y deseara recibir su sepultura, y por eso creo *firmemente en la resurrección de nuestro Señor*; y cuando saqué la cabeza del agua pienso que ya hace mucho tiempo que fuí resucitado simbólicamente (es decir, que viví en mí simbólicamente la resurrección de Cristo ocurrida ya hace mucho tiempo). Como todo esto ocurre en símbolos y signos, para indicar que no recibimos signos vacíos de contenidos, sino realidades en las que creemos y las que deseamos ardientemente, dice el Apóstol: "Porque si hemos sido injertados en El por la semejanza de muerte, también lo seremos por la de su resurrección" *(Rom.* 6, 5). Al mentar el futuro corrobora el suceso presente con la realidad venidera y con la grandeza de la realidad futura indica y demuestra la credibilidad de la grandeza de sus símbolos; y el símbolo de éstas (es decir, de las realidades futuras) es el bautismo. El efecto del Espíritu Santo es el que tú recibas el bautismo con la esperanza de las cosas futuras y te acerques al don del bautismo con la intención de morir y resucitar con Cristo, como que hubieras sido dado otra vez a luz a una vida nueva; y así, después que hayas sido admitido a participar de las realidades mediante esos símbolos, cumplirás el símbolo de ese verdadero nacimiento segundo. Si dices que la grandeza de los símbolos y signos está en el agua visible, sería una cosa sin sentido, porque esto ha ocurrido ya antes. Pero como ese segundo nacimiento que ahora has recibido sacramentalmente, como símbolo de una prenda, ha sido realizado por virtud del Espíritu Santo, el misterio realizado es grande y abundante; digna de fe es la fuerza del símbolo, que nos concederá, sin duda, participar de los beneficios futuros."

Pascasio Radberto († 860) dice en su explicación del Evangelio de San Mateo (XII, 26; *PL* 120, 892-894): "Por eso es del todo semejante a los sacramentos divinos, instituídos para salvación del género humano y celebrados místicamente todos los días en este misterio, tal como fueron confiados a los Apóstoles. Y por eso esta Pascua se celebró en el cenáculo (es decir, en el piso superior); pues quien no sube a lo alto no entiende que comen y beben la sangre derramada para perdón de los pecados y sin embargo permanece completa en su totalidad. "Bebed—dijo—, pues esta es mi sangre, que es derramada por muchos para salvación de los pecados."

Si ya fué derramada, ¿cómo es ahora de nuevo derramada?

Y si la carne fué comida, ¿cómo sigue estando completa y es comida? Allí hay algo, por tanto, que se bebe y se come diariamente; lo que una vez fué inmolado es inmolado todavía hoy; pero no se inmola lo que vive. Por tanto, es bebida y derramada para perdón de los pecados. Si preguntas cómo puede ser derramada una cosa, permaneciendo lo derramado—intentaré también entender cómo el amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones y sin embargo sigue siendo; tal vez caigas entonces en la cuenta de que es inefable lo que el Espíritu Santo hace... Los Apóstoles nos han transmitido la misma mesa de la que ellos comieron y bebieron entonces. Por eso debe meditar el espíritu creyente qué diferencia hay entre aquella pascua típica, en la que el cordero fué inmolado y comido en el mismo banquete, y ésta que es continuamente celebrada con pan y vino según el orden de Melquisedec... Si este misterio no contiene más que una imagen del cuerpo y sangre de Cristo y si no es lo que El dijo, ¿para qué necesitaba repetir una acción (es decir, instituir un nuevo rito) si todo esto estaba ya simbolizado en el cordero? Y observa que se dice "bendijo y partió". En esta bendición y repartición se realiza una nueva creación, de forma que en memoria de la muerte de Cristo el pan ofrecido en la fe será llamado verdaderamente su carne... Por eso manda el Apóstol: "cuantas veces comáis este pan y bebáis este cáliz anunciaréis la muerte del Señor hasta que venga". "Hasta que venga" se dice; no la muerte que se anuncia en esta inmolación, sino hasta que Cristo venga al Juicio; entonces ya no había más sacramentos místicos en la fe, sino que la verdad misma, celebrada ahora ocultamente en el misterio, se abrirá más clara que la luz y todo lo que ahora recibimos en el misterio se convertirá en gozo manifiesto y público. Por lo que Cristo dice a los suyos: "Muchas cosas os he mostrado de parte de mi Padre" (*Jo*, 10, 32). Pues lo que tenían la carne y la sangre de Cristo una vez en la Pasión, eso mismo tiene ahora este misterio en memoria de la muerte de Cristo: en el sacramento hay a la vez la carne y sangre de Cristo, con lo que el hombre, miembro de Cristo, se alimenta y la sangre es derramada en perdón de los pecados actuales, sin los que no vive ningún justo. Esta es la sangre de la Nueva Alianza... porque es la sangre del propio Cristo, con la que El entró una vez en el santuario, ofreciéndose una vez al Padre. El, que diariamente es ofrecido en este misterio, para que nosotros, que pecamos todos los días, vivamos sin pecado. ¿Cómo podría hablarse de sacrificio si Cristo no fuera inmolado

en él (en el sacramento)? No se habla de inmolación en el sentido propio de la palabra si no ocurre la "mactatio" del animal sacrificado. Sin embargo, de este pan y vino dice el sacerdote con razón que lo inmola, porque en él Cristo Dios (se ofrece) al Padre como sacrificio por nuestros pecados o se convierte en nuestro manjar salvador o, por decirlo así, en animal de sacrificio."

Finalmente Casel invoca la *Liturgia*. Las liturgias de Oriente y Occidente testifican, según él, que el misterio de la salvación ocurrido en hechos históricos, pero que penetra en la esfera de lo suprahistórico, es actualizado bajo los velos de los símbolos sacramentales. Casel ve sobre todo ese testimonio en los usos múltiples y repetidos de las palabras *unde et memores*, etc. Según él no deben ser entendidas sólo subjetivamente, sino que tienen además significado objetivo: la Iglesia dice en ellas no sólo que recuerda la obra de la salvación, sino que celebra la nueva obra. Sobre la exposición de la teoría de Casel puede consultarse: G. Söhngen, *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium*, 1937; íd., *Der Wesensaufbau der Mysteriums*, 1938; V. Warnach, *Zum Problem des Mysteriengegenwart*, en "Liturgisches Leben" 5 (1938), 9-39. Cfr. las numerosas obras de Casel en el índice bibliográfico.

2. El *segundo* intento de solución afirma que no es la obra salvadora de Cristo lo que se actualiza para el hombre que vive aquí y ahora, sino que es el hombre mismo quien es sustraído misteriosamente al tiempo y hecho presente a los sucesos pasados, de forma que entre él y la obra salvífica de Cristo haya contemporaneidad.

3. Respecto a la *valoración* de ambas teorías del misterio podemos decir que ponen en claro la relación viviente de los sacramentos con Cristo y con su obra salvífica. Frente a ellos la objeción de que los sacramentos son signos reales no tiene punto de apoyo. Presentan clarísimamente los sacramentos como caminos que conducen al encuentro personal con Cristo. Subrayan sobre todo la historicidad de la obra salvífica de Cristo, es decir, su unicidad y su irrepetibilidad, con lo que se traza una línea clara de separación entre el cristianismo y los mitos; al mito corresponde la categoría de la repetición—porque en él es simbolizado el ritmo de la naturaleza que se repite continua y circularmente—, pero tal categoría no es cristiana; el cristianismo tiene una ley distinta: la obra salvífica de Cristo repercute en el cristiano y es re-presen-

tada por él. El concepto de *re-presentación* es, pues, una ayuda para explicar la relación de los cristianos con la obra salvífica de Cristo. Los signos sacramentales tienen, por tanto—lo mismo que la palabra de la predicación de la Iglesia—, no una función repetidora, sino una función re-presentativa. Esto es la expresión—en un ámbito parcial—de la misión de la Iglesia, ya que la Iglesia tiene una función representativa, por cuanto mediante la palabra y el sacramento actualiza la obra salvífica de Cristo para cualquier tiempo dentro del eón que comprende desde la ascensión hasta la segunda venida. Si la palabra re-petición se usa en su primitivo sentido expresa también y más apropiadamente lo que ocurre en los sacramentos; en ese sentido significa que lo pasado es sacado y rebuscado del pasado de forma que se hace presente. (Cfr. Michael Schmaus, *Beharrung und Fortschritt im Christentum*, 1951.)

Ya en particular, sobre la teoría de Casel podemos decir que el método usado por los defensores de la teoría para lograr sus resultados es intachable, ya que son consultados la Escritura, los Padres y la Liturgia según el auténtico método teológico. Si la teoría de los misterios se demuestra con la Escritura y los Padres, nada importa que sea difícil de entender. Las objeciones que pueden hacerse contra ella desde la metafísica aristotélica no la invalidan en caso de que sea teológicamente demostrable. Desde esa metafísica podría objetarse que un suceso pasado no perdura más que en sus efectos, pero no en su carácter de suceso. Lo pasado es pasado. Pero en esta objeción se pasa por alto que no afecta a la última posición de la teoría de los misterios y ni siquiera tiene que ver con ella. Es cierto que la teoría de los misterios supone diversos modos de realización en un suceso: el histórico y el místico. Tal supuesto no implica en esencia más dificultades de las que pueda implicar la fe en los distintos modos de ser del cuerpo de Cristo (histórico, celestial, sacramental). El pensamiento, guiado por sus solas fuerzas naturales, no hubiera podido descubrir tales modos de ser; tampoco es capaz de entender los modos sacramentales y celestiales después de haber sido revelados; a pesar de todo, no puede dudarse de su realidad. El pensamiento natural no es medida para la comprensión de la revelación sobrenatural, sino viceversa: la revelación es medida para la razón humana. Además, aunque la actualización de un suceso pasado—no puramente en sus efectos, sino en su carácter de suceso—no puede ser incluída en las formas de ser reconocidas por el pensamiento aristotélico, tal actualización no es del todo extraña al pensamiento de Platón.

Aristóteles pretende determinar la relación actual de las cosas mediante los conceptos de "causa" y "efecto"; Platón usa, en cambio, preferentemente los conceptos de "modelo" e "imitación". En la antigüedad, cuando impera el pensamiento platonizante se entiende por "imagen" no el puro reflejo en cuanto imitación, sino en cuanto irradiación, aparición o manifestación del modelo. Lo imitado se hace así presente en la imagen o copia; está de tal manera representado en ella, que se puede ver y tocar. Los sacramentos se explican y entienden mejor como imitaciones, representaciones o manifestaciones de la obra salvífica de Cristo que con ayuda de las categorías aristotélicas. Por tanto, esa afirmación, que eventualmente se ha hecho, de que la teoría de los misterios es contraria al pensamiento, no sólo chocaría con el principio dicho de que no es el pensamiento medida de la revelación, sino viceversa, sino que además no admitiría como válidos los modos de pensar no aristotélicos dentro del ámbito puramente natural.

Aunque la razón natural no pueda objetar nada concluyente contra la teoría de los misterios, cabe preguntar si las *fuentes mismas de la Revelación*—lo único decisivo en este caso—demuestran esa teoría. En primer lugar, por lo que respecta a la Escritura, es cierto que testifica que los sacramentos conceden la participación en la obra salvífica de Cristo. Pero no dice inmediatamente que esa participación suponga la actualización de la obra salvadora; eso es, más bien, una consecuencia deducida por los defensores de la teoría de los misterios; por tanto, no es tan segura como lo testificado inmediatamente en la Revelación. Puede plantearse el problema de si no es posible la participación en la muerte de Cristo sin esa actualización; en sentido estricto parece ser necesaria bajo el supuesto del concepto aristotélico de tiempo. La teoría de Casel, según esto, a pesar de su fundamentación no aristotélica, estaría en definitiva fundada en el concepto aristotélico de tiempo. Aunque dice que tal concepto es unilateral y exagerado, en una dialéctica monovalente surge contra la teoría de Casel la dificultad antes dicha de que lo pasado no puede ser actualizado ya.

Por lo que respecta a la *doctrina de los Padres* hay que decir, sin duda, que acentúan decididamente la afirmación de que en los sacramentos ocurre una imitación de la obra salvífica. Surge la cuestión de si tal imitación debe entenderse platónica o aristotélicamente. Como la actitud fundamental de la mayoría de los Santos Padres es platónica, hay que suponer *a priori* que también en este problema son platónicos, es decir, que piensan según los con-

ceptos de modelo—imitación—y no según los de causa—efecto. Las expresiones "inmolación", "actualización", "memoria" confirman tal supuesto. Sin embargo, los textos patrísticos aducidos hasta ahora no podrían bastar para un juicio definitivo; no obligan, por lo general, a la interpretación dada por los defensores de la teoría de los misterios. Tampoco se les fuerza cuando son aducidos como puros testimonios de que en el símbolo sacramental la obra salvífica es representada objetivamente como memoria sacramental, sin que el pasado sea actualizado en él y de que en quien recibe un sacramento nace así una semejanza con Cristo crucificado y resucitado, semejanza que, por su parte, es el fundamento y ley configuradora de la participación en la obra de Cristo. Sólo será posible un juicio definitivo cuando se estudie más en concreto la doctrina de los Padres en particular. Tal vez pueda decirse que la doctrina patrística apunta en la dirección de la teoría de los misterios por cuanto los Padres ven en los sacramentos una imitación o memoria de la obra salvífica, plenas de realidad. Sin embargo, es un problema saber cómo deben entenderse tales "memorias". La teología de los misterios identifica demasiado pronto y sin la discreción crítica necesaria la doctrina patrística del carácter conmemorativo de los sacramentos con su teoría de la actualización de la muerte de Cristo en los sacramentos. Hay que distinguir entre el hecho del carácter conmemorativo de los sacramentos y el modo de esa conmemoración o memoria, es decir, el modo de actualización de lo pasado. Al estudiar la Eucaristía veremos que hay un modo de actualización o presencialización distinto del que defiende Casel.

Los Padres testifican la semejanza con la obra salvadora casi sólo refiriéndose al Bautismo y Eucaristía. Pero como éstos son los sacramentos "superiores", puede decirse que los demás sacramentos están íntimamente estructurados como estos dos. No puede pasarse por alto la diferencia entre el sacramento de la Eucaristía y los demás; en la Eucaristía están sacramentalmente presentes el cuerpo y sangre de Cristo. El carácter conmemorativo tiene, pues, en la Eucaristía una especial cualidad e intensidad.

Söhngen da un giro importante a la teoría de los misterios de Casel. Según él, la obra salvífica es actualizada mediante los sacramentos, en cuanto que causan en los hombres y en la Iglesia una semejanza con el Señor crucificado y glorificado y con su obra salvadora. Esta semejanza consiste en la eficacia sacramental y con ella; es, por tanto, un efecto según la imitación o conforma-

ción, pero de forma que esa semejanza es la ley configuradora del efecto.

Por lo que respecta a la segunda forma de la teoría de los misterios, defendida por W. Tr. Hahn, hay que decir que no hace justicia a la historicidad del hombre que participa de la muerte salvadora de Cristo.

V. Warnach intenta la siguiente interpretación: la semejanza con la muerte de Cristo, obrada en los sacramentos, nos hace accesible la muerte del Señor. Es el puente tendido hacia la salvación de Cristo realizada en la historia y de una vez para siempre. En el "hoy" del misterio la salvación es actualizada de modo supratemporal: no como un acto que perdura temporalmente, sino de modo pneumático. Ahora bien, mediante la realización del sacramento ocurre en nosotros un cambio: somos incorporados al misterio de la vida y muerte de Cristo al ser configurados según la muerte de Cristo. Somos sacados de nuestra existencia mundana y logramos parte en la muerte y gloria del Señor. Ni la obra de la salvación es sacada del pasado y puesta en el presente, ni nosotros somos retrotraídos hasta el pasado, sino que somos, más bien, introducidos en el misterio supratemporalmente dado, que se manifiesta en los signos simbólicos de los sacramentos al realizar con fe el símbolo del culto. (Cfr. V. Warnach, *Zum Problem der Mysteriengegenwart*, en "Liturgisches Leben" 5 (1938), 9-39.)

Un tercer intento de explicación queda expuesto en el vol. V. Sin esquivar la dificultad que supone conciliar la actualización de la obra salvífica de Cristo y su carácter de unicidad e irrepetibilidad, podría intentarse la siguiente solución: el hombre que cree en Cristo está en primer lugar unido no al suceder de Cristo, sino a la figura de Cristo glorificado. Pero el Cristo glorificado está caracterizado por su muerte y resurrección, que no son para El un puro pasado, sino presente vivo. Quien entra, pues, en comunidad con Cristo entra en relación con los hechos salvadores que caracterizan a Cristo glorificado: es captado por la fuerza y virtud de la muerte y resurrección de Cristo.

Esta explicación evita las dificultades de la teoría de Casel a muy alto precio: no puede explicar del todo cómo el cristiano puede participar realmente en las obras salvíficas pasadas. Sobre todo intento de solución y explicación es seguro que en el sacramento se celebra una conmemoración o memoria objetiva de la obra salvadora. La Eucaristía es distinta de los demás sacramentos, porque ella y sólo ella es una memoria de la muerte de Cristo

en cuanto sacrificio y por eso es ella misma un sacrificio. Los demás sacramentos representan la muerte de Cristo en otros aspectos y por eso no son sacrificios. Son memoria objetiva, en cuanto manifiestan la muerte de Cristo en el símbolo sacramental bajo un determinado aspecto, por ejemplo, en cuanto paso de la existencia perecedera a la inmortal. La salvación ocurrida una sola vez se hace eficaz en el símbolo y, por tanto, es representada objetivamente en él. Cfr. *Tratado de la Eucaristía.*

Para terminar podemos decir que este problema está inmerso en la oscuridad de lo que llamamos tiempo e historia; esa oscuridad se hace más espesa en esta cuestión porque no se trata de historia profana, sino de historia sagrada; por tanto, del misterio del Dios eterno en el misterio del tiempo variable. El sacramento es algo medio y mediador, ya que no sólo toca, sino que subraya y acentúa la unicidad del hecho histórico y, sin embargo, hace presente a cualquier tiempo lo ocurrido una sola vez.

VI. La gracia "sacramental"

Otra cuestión todavía: *¿obran los distintos sacramentos distintos modos de vida divina,* del mismo modo que obran distintos modos de semejanza a Cristo? Debemos contestar afirmativamente, ya que la semejanza a Cristo es la ley configuradora de la vida divina obrada por el sacramento. Si esta vida no tuviera distinta "coloración" en cada sacramento no se podría explicar por qué Cristo instituyó sacramentos distintos.

1. En la *teología medieval* se decía que los sacramentos obraban la gracia santificante y una *gracia sacramental* especial (que no debe confundirse con el carácter sacramental estudiado en el capítulo anterior). En la *teología de los Padres de la Iglesia* no encontramos tal distinción, ya que por regla general no se estudiaba la concesión de la vida divina fuera de los sacramentos. La división escolástica está justificada y es imprescindible, ya que se da la gracia también fuera de los sacramentos; pero tiene el gran peligro de considerar la gracia "sacramental" como un apéndice inesencial, difícilmente inteligible y en resumidas cuentas superfluo. En realidad, según la opinión de los teólogos medievales, la gracia santificante obrada por los sacramentos no es más que la gracia santificante con una coloración especial, por así decirlo. *Gracia san-*

tificante y gracia "sacramental" coinciden, según eso. La coloración o matiz está determinada por la especie de semejanza con Cristo, propia de cada sacramento.

La gracia santificante, que, como antes hemos dicho, consiste en que la luz y lumbre de Dios llenan el yo humano, es determinada, por ejemplo, en el bautismo por el hecho de que en él se imprimen los rasgos de Cristo crucificado y resucitado y en el penitente por el hecho de que de él irradian los rasgos de Cristo sometiéndose a la justicia divina en el sacrificio de la Cruz y expiando así los pecados.

2. *A esto hay que añadir todavía otra cosa:* como antes hemos visto, la gracia santificante es comunidad de ser y vida con Cristo. Según eso tiende a realizarse en *obras.* Esa tendencia a la acción está también como coloreada por la respectiva semejanza con Cristo. Así, por ejemplo, la vida divina concedida en la confirmación impulsa a dar testimonio a favor de Cristo y la concedida en la penitencia impulsa a un oponerse a los pecados tantas veces negados en ese mismo sacramento. En la gracia santificante concedida en cada sacramento surge, por tanto, un impulso hacia un determinado obrar.

Como hemos visto antes, también el que vive en gracia necesita para su acción la gracia divina actual. Según eso, la ordenación a una determinada acción incluye en sí la ordenación a la gracia *actual,* sin la cual es imposible toda acción en que deba cumplirse y manifestarse la elevación sobrenatural del hombre. Puede decirse, pues, que los sacramentos conceden la gracia santificante respectiva con la perfección que abarca la ordenación a la gracia actual necesaria para la realización de la vida divina.

Algunos teólogos hablan de un *derecho* a la gracia, en vez de llamarlo *ordenación.* No puede entenderse la palabra "derecho" como que el hombre pudiera hacer valer una exigencia frente a Dios; eso es imposible para una criatura. Hay que entenderlo más bien de la manera siguiente: Dios mismo es quien obra la gracia santificante con la perfección significada por cada sacramento; El es quien la ordena a una gracia actual determinada; El es quien cumple esa ordenación de la gracia santificante a la actual al conceder ésta. El es, pues, quien cumple su propia obra. El hombre cuando invoca su "derecho" a la gracia actual no puede hacer más que rezar para que Dios cumpla su propia obra. En

este sentido el matrimonio concede el "derecho" a las gracias actuales necesarias para la vida matrimonial cristiana y el orden concede el "derecho" a las gracias actuales para la vida sacerdotal.

§ 227

Institución de los sacramentos por Cristo

1. Pascasio Radberto, monje de Corvey († 860), dice en su escrito sobre el cuerpo y sangre de Cristo (cap. 3; *PL* 120, 1275): "El nacimiento de Cristo y todo el plan salvífico son un gran sacramento, porque la majestad divina con su poder obró íntimamente en un hombre visible y para consagración nuestra lo que ocurrió invisiblemente en el misterio. Por eso se dice con razón que la encarnación de Dios es un misterio o sacramento." Cristo dividió el misterio y sacramento que El mismo es (*Col.* 2, 2-3) y le prolongó a través de los tiempos y espacios al instituir los sacramentos

2. *El Concilio de Trento definió como dogma de fe* (sesión 7.ª, canon 1, D. 844): "Si alguno dijere que los sacramentos de la Nueva Ley no fueron instituídos todos por Jesucristo Nuestro Señor, o que son más o menos de siete, a saber, Bautismo, Confirmación, Eucaristía, Penitencia, Extremaunción, Orden y Matrimonio, o también que alguno de éstos no es verdadera y propiamente sacramento, sea anatema." En la sesión 22.ª (cap 1, D. 938): "Así, pues, el Dios y Señor nuestro, aunque había de ofrecerse una sola vez a sí mismo a Dios Padre en el altar de la cruz, con la interposición de la muerte, a fin de realizar para ellos la eterna redención; como, sin embargo, no había de extinguirse su sacerdocio por la muerte, en la última Cena, la noche que era entregado, para dejar a su esposa amada, la Iglesia, un sacrificio visible, como exige la naturaleza de los hombres, por el que se representara aquel suyo sangriento que había una sola vez de consumarse en la cruz y en su memoria permaneciera hasta el fin de los siglos y su eficacia saludable se aplicara para la remisión de los pecados que diariamente cometemos." Véase además sesión 13.ª, cap. 2, D. 875;

sesión 14.ª, cap. 1, D. 894, así como el decreto *Lamentabili*, D. 2040.

3. La institución de los sacramentos por Cristo consiste en el hecho de haber unido la concesión de la vida divina a determinados signos externos. Esto ocurrió, en cierto modo, en dos grados: primero, por la encarnación y la obra salvadora de Cristo; después, por la decisión de unir la salvación a determinadas cosas de la vida diaria, como a su causa. En la institución de los sacramentos podemos, pues, distinguir la fundamentación y la fundación propiamente dicha.

a) Así como el yo del Hijo de Dios asumió la naturaleza humana para realizar en ella la obra salvadora y para ofrecer su eterno sacrificio de alabanza al Padre, después de cumplir su vida terrena, así tomó Cristo ciertos objetos (claro que no del mismo modo en que el Logos asumió la naturaleza humana), tierra, agua, pan, vino, óleo, palabras del lenguaje humano, para actualizar en ellos mientras dure esta época del mundo la obra salvadora realizada en su naturaleza humana.

La institución de los sacramentos está, por tanto, *en estrecha relación con la encarnación y con la obra salvífica de Cristo;* es el fruto de la muerte y resurrección de Cristo. Los sacramentos nacieron, como dicen muchas veces los Santos Padres, de la *herida del costado del Señor.* San Agustín, por ejemplo, dice en su *Homilía sobre el Evangelio de San Juan* (120, 2), comentando el capítulo 19, versículo 34: "El evangelista se sirvió de una palabra prudente; no dijo: traspasó su costado, o le hirió, o cosa parecida, sino: abrió su costado; y así se abrió, por así decirlo, la puerta de la vida por donde brotan los sacramentos de la Iglesia, sin los cuales no se entra en la vida que es la verdadera vida. Aquella sangre fué derramada para perdón de los pecados; aquella agua se mezcla en el santo cáliz, sirviendo así de baño y bebida."

b) Según los Padres, también la Iglesia nace de la herida del costado de Cristo. En realidad se corresponden en buena parte la actividad creadora de la Iglesia y la actividad fundadora de los sacramentos de Cristo, ya que los sacramentos tienen fuerza y virtud para crear la Iglesia y son un elemento decisivo en la construcción y estructuración de ella.

c) Cristo pudo hacer que ciertos objetos visibles fueran signos e instrumentos de su voluntad salvífica, porque, en cuanto Hijo

de Dios, puso en juego su omnipotencia y obró lo divino en cosas y sucesos terrenos, y porque, en cuanto cabeza y heredero de la creación, tenía todas las cosas a su servicio.

d) La última fuente de los sacramentos es el Padre, de quien fluye toda vida. El Espíritu Santo animó con su aliento los signos visibles determinados por Cristo; El fué quien salvó a la Iglesia, fundada por Cristo, del estado de rigidez en que se encontraba hasta el día de Pentecostés. Desde ese día después de la ascensión de Cristo fué El quien concedió la primera administración de sacramentos, aunque ya habían sido instituídos. El Espíritu Santo fué quien concedió la realización de los sacramentos dentro de la Iglesia. Cfr. *Tratado de la Iglesia.*

4. La *demostración* de la institución de los sacramentos por Cristo se hará al estudiarlos en particular. En general habla a favor de tal realidad el hecho de que tanto los nestorianos y monofisitas, separados de la Iglesia desde el siglo V, como los griegos, separados desde el siglo IX, coinciden con la Iglesia romana en la doctrina de los siete sacramentos fundados por Cristo.

Los Apóstoles tienen conciencia de ser los administradores del misterio de Dios *(I Cor.* 4, 1). Cristo es el fundamento puesto y nadie puede poner otro *(I Cor,* 3, 11).

5. Cristo quiso *quedarse cerca* de su esposa, la Iglesia, en forma de signos sacramentales, hasta que volviera a la casa del Padre *(Mt.* 28, 20; *Io.* 14, 2; San León Magno, *Sermón* 74, 2). Los signos sacramentales y los modos de su presencia son adecuados a la forma de existencia de este eón. Hasta la transformación de todas las cosas según el modelo del cuerpo glorificado de Cristo, la Iglesia camina en las tinieblas de la fe, no en la luz de la contemplación. Debe todavía atravesar la muerte. "Es más semejante al Señor crucificado que al Señor resucitado y glorificado, aunque también tiene escondidos ricos tesoros de su esplendor, que de vez en cuando se manifiestan en misteriosos vislumbres. A ella se parece su regalo de desposada, el misterio, que también brilla de joyas divinas, pero que ella esconde bajo velos que a la vez ocultan y significan. Pero lo que significan es, en primer lugar, la Cruz de Cristo, su sangre y su muerte, y sólo a través de ellas la glorificación; son como las piedras preciosas en las cruces cristianas, que no cambian la forma de la cruz, pero revisten el desnudo ma-

dero con los vislumbres de la belleza." (O. Casel, *Das christliche Kultmysterium*, 1948, 3.ª ed., 55.)

Mientras se administren y reciban sacramentos sabemos que Cristo está presente, que su amor salvífico no ha muerto, sino que vive y obra con la antigua fuerza. En los sacramentos concede Cristo a su esposa, la Iglesia, la posibilidad de participar de su vida; la Iglesia puede entrar en su obra salvífica y ofrecerse con El al Padre, y se ofrece a El en los signos que ha recibido de Cristo. Entrando en el amor de Cristo puede presentarse ante el Padre y decirle su amor en los signos recibidos de Cristo y en comunidad con El.

6. Se discute el problema de si Cristo determinó los sacramentos *en particular* o no hizo más que fijar su *fundamento* (si instituyó el signo *in specie* o solamente *in genere*), confiando a los Apóstoles su desarrollo concreto. Sólo puede ser demostrado con seguridad que Cristo determinó en concreto los símbolos del Bautismo y de la Eucaristía. Respecto a los demás sacramentos, los datos históricos hacen suponer que Cristo determinó los signos sólo en su fundamento, es decir, que no determinó más que el núcleo del símbolo, dejando el desarrollo concreto en manos de la Iglesia.

El rito de la administración de los sacramentos es resultado de una considerable *evolución*, como veremos al estudiar cada sacramento en particular. Además se diferencian bastante los ritos de la Iglesia oriental de los de la occidental, lo que no está en contradicción con la doctrina del Tridentino, de que la Iglesia no puede cambiar la *forma esencial* (sesión 21.ª, cap. 2). Según esto, a la esencia del sacramento determinada por Cristo sólo pertenece la determinación general del signo externo; por ejemplo, a la esencia del signo externo del matrimonio pertenece sólo la expresión mutua de la voluntad de desposarse. La Iglesia determina el modo y manera en que debe realizarse ese signo exterior esencial, es decir, cómo debe manifestarse esa voluntad de matrimonio.

El Concilio de Trento explicó: "...que perpetuamente tuvo la Iglesia poder para estatuir o mudar en la administración de los sacramentos, salvo la sustancia de ellos, aquello que según la variedad de las circunstancias, tiempos y lugares juzgara que convenía más a la utilidad de los que los reciben o a la veneración de los mismos sacramentos. Y eso es lo que no oscuramente parece haber insinuado el Apóstol cuando dijo: "*Así nos considere el*

hombre como ministros de Cristo y dispensadores de los misterios de Dios" (*I Cor.* 4, 1); y que él mismo hizo uso de esa potestad bastantemente, consta, ora en otros muchos casos, ora en este mismo sacramento, cuando, ordenados algunos puntos acerca de su uso, *Lo demás*—dice—*lo dispondré cuando viniere* (*I Cor.*, 11, 34). Por eso, reconociendo la Santa Madre Iglesia esta autoridad suya en la administración de los sacramentos, si bien desde el principio de la religión cristiana no fué infrecuente el uso de las dos especies." De esta actividad de la Iglesia ha nacido el espléndido rito que rodea la administración de los sacramentos. La Iglesia es impulsada por su amor de esposa "a hacer un brinco de alabanza al amor de su Esposo por su don; su bondad maternal la instruye para explicarlo y aclararlo todo cuidadosamente a sus hijos. Así la Liturgia nacida de la animación y del amor se convierte a la vez en obra de la belleza y de la sabiduría" (O. Casel, *Kultmysterium*, 78). El hecho de que los signos sacramentales hayan sufrido ciertas transformaciones a lo largo de los tiempos por disposición de la Iglesia plantea el problema de hasta qué punto llega el poder de ella respecto a los símbolos sacramentales; se han ocupado especialmente de ese problema J. Pascher y Kl. Mörsdorf. Teniendo en cuenta sus investigaciones, hay que decir que, en primer lugar, no se puede negar que la Iglesia está capacitada por su oficio pastoral para ordenar la administración de los sacramentos. Esto incluye cierto poder respecto a los signos externos mismos. Lo mismo se deduce del hecho de que la Iglesia sea la administradora de los sacramentos. Los sacramentos, en consecuencia, son manifestaciones de la vida de la Iglesia; en su realización se revela la voluntad de vivir de la Iglesia. Si se pregunta qué posibilidades y qué límites tiene la voluntad configuradora de la Iglesia en la realización de los sacramentos, debe partirse del hecho de que los sacramentos son acciones dramáticas mediante las cuales es representada eficazmente la obra salvífica de Cristo. El *núcleo* de esa acción dramática ha sido determinado por Cristo, pero ese núcleo—como ha demostrado la historia de la evolución de los sacramentos—tiene el carácter de ser un *campo significativo* que tiene cierta amplitud de variaciones.

No se puede determinar *a priori* dónde están sus límites; deben ser fijados por la Iglesia misma, al tomar determinaciones sobre los signos sacramentales. Las disposiciones de la Iglesia representan una interpretación llena de expresión del fundamento o núcleo del símbolo instituído por Cristo. Sólo es imprescindible que el

núcleo mismo del símbolo fundado por Cristo permanezca intacto. El Concilio de Trento declaró que el poder de la Iglesia no afecta a la sustancia del símbolo sacramental, que cae fuera del campo de su poder.

Por lo que respecta a la importancia del poder de la Iglesia respecto a los signos externos las observaciones históricas podrían hablar de que incluso se extiende a la validez del sacramento. Si no se tuvieran en cuenta en la administración de los sacramentos las ampliaciones del núcleo del símbolo exigidas por la Iglesia como esenciales para la existencia del sacramento, tal sacramento sería inválido, es decir, no habría sacramento. Pío XII parece que cree en la constitución *Sacramentum Ordinis*, del 30 de septiembre de 1947, que es posible que en otro tiempo la entrega de instrumentos en la ordenación sacerdotal fuera necesaria para la validez del sacramento. Sin embargo, dispone que en lo sucesivo no sea necesaria. La Iglesia puede, por tanto, sin dañar la sustancia del signo externo, dar disposiciones para la realización de los sacramentos, que no pueden ser pasadas por alto sin invalidar el sacramento.

A la luz de las consideraciones anteriores, la opinión de Alejandro de Hales de que la confirmación fué instituída en el Sínodo de Meaux (845), y la opinión defendida por él mismo y por San Buenaventura de que la Extremaunción y el Orden sacerdotal fueron instituídos por los Apóstoles, inspirados por el Espíritu Santo, deben ser tenidos por erróneos, si se entienden como queriendo decir que Cristo no instituyó de ninguna manera ambos sacramentos, pero no si sólo pretenden adscribir a los Apóstoles y a la época poscristiana el desarrollo y explicación de una determinada voluntad de Cristo. Lo último parece ser lo justo.

7. Los signos externos esenciales a los que Cristo constituyó en portadores de su obra salvadora no fueron tomados inmediatamente ni del judaísmo ni del helenismo; eran símbolos muy extendidos y en parte primitivos en los que la humanidad manifestaba desde hace mucho su anhelo y esperanza de salvación.

§ 228

Modo de obrar de los sacramentos

I. Causalidad objetiva de los sacramentos

1. *Los sacramentos producen su efecto "ex opere operato" (en virtud de su realización).* Dogma de fe: Concilio de Trento, sesión 7.ª, canon 8, D. 851.

El Concilio de Trento condena la opinión de que "para conseguir la gracia sea suficiente la sola fe en las promesas divinas". Por tanto, la sola fe no causa la gracia; es el sacramento, más bien, el que desarrolla una verdadera causalidad o eficacia en la consecución de la gracia. El hombre es justificado en razón del signo sacramental realizado en virtud de Cristo. El sacramento no es realizado por la justicia del hombre que administra o recibe el sacramento, sino por la fuerza y virtud de Dios (Santo Tomás de Aquino. *Suma Teológica* III, q. 68, art. 8).

2. El efecto *ex opere operato* nada tiene que ver con la magia o brujería. No son los signos sacramentales los que obran lo divino, sino que es Cristo y el Espíritu Santo quienes obran la salvación mediante esos signos. Los signos son instrumentos de la obra santificadora de Cristo; por ellos fluye y pasa la gracia salvadora. Los Santos Padres no se cansan de acentuar que Cristo es el administrador oculto de los sacramentos. Dice San Agustín: "aunque sea Pedro quien bautiza, es Cristo quien bautiza; aunque sea Judas quien bautiza, es Cristo quien bautiza". "Cuando decimos "Cristo bautiza" entiéndase que no nos referimos a la administración externa, sino a la fuerza oculta. Cristo no ha terminado de bautizar, sino que sigue haciéndolo ahora, no por una acción corporal externa, sino por una operación invisible de su divina majestad." Cfr. *Contra lit. Petil.* 3, 49, 59; *Carta* 265, 5.

Los sacramentos no tienen, pues, la estructura de cosa, sino que tienen estructura personal.

3. Según la doctrina del Concilio de Trento, la administración de los sacramentos está más allá de la *insuficiencia de quien los*

administra y de quien los recibe. Quien los recibe no está abandonado a la conducta o estados éticos de quien los administra. El sacramento y su efecto salvífico se realizan, con tal de que el que los administra quiera servir como instrumento humano a Cristo en la realización del signo de fe sacramental. La eficacia del sacramento está asegurada por la voluntad de salvación del mismo Cristo.

4. La *Escritura* no usa la expresión *ex opere operato,* pero testifica el contenido significado por ella; asegura que al ser puesto el signo externo es concedida la gracia interior y justamente por la realización del signo. *Io.* 3, 5; 6, 32; *Act.* 2, 38; 8, 16-18; 22-16; *Rom.* 6; *Eph.* 5, 26; *I Cor.* 10, 14-15; *Tit.* 3, 5.

5. En tiempo de los *Santos Padres* la fe en la eficacia objetiva de los sacramentos está testificada por el bautizo de los niños. Además los Santos Padres atribuyen el efecto de gracia a la realización del rito, sin que sea impedida por la intención, descreimiento o superstición de quien administra el sacramento. San Agustín dice que siempre que se haga correctamente el signo del sacramento el sacramento se realiza y se recibe válidamente. El carácter sacramental obrado por el bautismo no se mancha con los pecados de quien lo administra, como tampoco se mancha un rayo de sol por reflejarse en un charco inmundo. La razón de eso es que Cristo mismo es quien realiza el sacramento. La doctrina de San Agustín fué decisiva en lo sucesivo; había sido ya preparada en la teología preagustiniana. Fr. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus,* 1933, 363-365. Así, Optatus de Mileve asegura que los sacramentos son santos por sí mismos, que no son santificados por los hombres. Son los sacramentos los que santifican a los hombres y no viceversa *(Contra Parmen. lib.* 2, 1; 5, 1; 5, 4; 7, 2).

6. La expresión *opus operatum* desciende de Pedro de Poitiers († 1205). Las fórmulas *ex opere operato* y *ex opere operantis* parecen haber sido usadas por vez primera por Guillermo de Auxerre († 1230).

7. La *Iglesia oriental* no se ha preocupado de la distinción *opus operatum* y *opus operantis,* ya que, según ella, todo y en todas partes lo obra Dios de modo misterioso. Pero justamente en esa creencia se incluye la fe en el hecho definido por el Concilio de Trento con las palabras *ex opere operato.* El obispo Ni-

colás de Ochrid decía: llamamos misterios a los sacramentos "porque todos esconden en sí una misteriosa y admirable acción de Dios, del Espíritu Santo. El auténtico núcleo de cada uno consiste en esa operación divina y misteriosa... No sabemos cómo obra el Espíritu Santo en los misterios, pero sabemos que obra en ellos y mediante ellos" (P. Hoecke, *Zahl und Wesen der heiligen Geheimnisse in der orthodoxen Kirche des Morgenlandes*, en F. Heiler, *Die heiligen Sakramente* (1933), 11).

II. Fe y efecto sacramental

1. Aunque los sacramentos obren *ex opere operato* su *eficacia depende también de la fe de quien los recibe*. Tanto como el *opus operatum*, el Concilio de Trento acentúa el volverse y dirigirse a Dios, sin los que no hay justificación. En esta vuelta o conversión tiene la fe decisiva importancia. La doctrina del *opus operatum* no deroga la doctrina de San Pablo y San Juan sobre el poder justificante de la fe. Somos justificados por la fe (*Rom.* 3, 21-26; *Eph.* 2, 8; 3, 17; *Gal.* 3, 26-27, etc.). Según Santo Tomás estamos unidos a la fuerza y virtud de la Pasión de Cristo mediante la fe y mediante los sacramentos (*Suma Teológica* III, q. 62, art. 6). La fe y los sacramentos no están separados entre sí; están mutuamente ordenados y se causan y condicionan recíprocamente. Lo más importante es la fe, pero ella sola no podría llevar a la justificación; normalmente sólo justifica cuando se realiza y encarna en los sacramentos.

2. Ya en particular puede concretarse así la *relación entre fe y sacramento:* los sacramentos son signos de la fe; son realizados únicamente por la palabra de la fe dicha sobre los elementos.

San Agustín dice (*Exposición del Evangelio de San Juan* 80, 3): "¿De dónde le viene al agua tanta fuerza como para limpiar el corazón por tocar el cuerpo, sino por lo que obra la palabra, no por ser pronunciada, sino por ser creída? Cuando la palabra de fe que predicamos se añade al elemento, el sacramento nace." Tal fe no es la fe fiducial, sino la fe en que afirmamos la realidad revelada por Cristo del Dios trinitario y salvador nuestro.

El mismo Padre de la Iglesia observa en su escrito sobre el bautismo: "Dios está presente en sus palabras evangélicas, sin las que el bautismo de Cristo no puede ser consagrado y El mismo santifica su sacramento. ¿Quién, por lo demás, no sabría que si no hubiese bautismo de

Cristo hubieran faltado las palabras evangélicas de las que se compone la profesión de fe...? Y por eso afirmamos que no todo bautismo... sino sólo el bautismo de Cristo, es decir, el bautismo consagrado por las palabras evangélicas, es siempre el mismo y no será afectado por la volubilidad caprichosa del hombre caprichoso" (6, 25, 47). De forma parecida se expresa San Buenaventura (*Breviloquium* 6, 7, 3): "La fuerza que nos restablece es la fuerza de la Trinidad, que nuestra santa madre la Iglesia cree de corazón, confiesa de palabra y da a conocer en signos, defendiendo la diversidad y la singularidad, el orden y el origen natural de las tres Personas. Es también la fuerza de la Pasión de Cristo, que murió, fué sepultado y resucitó al tercer día. Y para expresar esto en el primero de todos los sacramentos, en el que aquella fuerza es eficaz por vez primera fundamentalmente debe ser invocada la Trinidad expresamente según la fórmula usada comúnmente, que dice de una vez la diversidad, la singularidad y el orden de las tres Personas. También el bautizar debe ser pronunciado propia y ordenadamente a la vez que se hacen las tres inmersiones, para significar la muerte de Cristo, su sepultura y su resurrección después de tres días."

Por razón de la palabra de fe dicha sobre el elemento el signo externo es una representación de la fe de la Iglesia. Obra, por tanto, como signo de la fe de la Iglesia; lleva en sí la fuerza y virtud salvífica de la fe de la Iglesia. Quien usa ese signo de fe, quien recibe un sacramento sólo puede hacerlo dentro de la fe y, sin duda, como dice Santo Tomás, dentro de la verdadera fe (*Suma Teológica* III, q. 68, art. 8).

Mediante la fe entra el hombre en la fe de la Iglesia, que se manifiesta en el sacramento (Cfr. el rito del bautismo). Al captar el signo de fe capta la fe de la Iglesia y entra en la comunidad de fe fundada por Cristo, en la comunidad de fe que es la Iglesia. Así como según esto el sacramento es la encarnación fundada y obrada por Cristo de la fe de la Iglesia, así la recepción de los sacramentos es la encarnación instituída por Cristo de la fe de quien los recibe. La fe, por tanto, no es sólo el puro supuesto de la eficacia de los sacramentos, sino que es más bien, como dice el Concilio de Trento, una interna disposición para la justificación. En la fe el hombre tiende a la salvación actualizada y presente en los sacramentos, significada y operante mediante ellos. En la fe capta la vida trinitaria de Dios revelada en Cristo y presente en los sacramentos. Por eso tiene decisiva importancia, como dice San Gregorio Niceno, confesar la Santa Trinidad (*Magna Catequesis*, cap. 39). Los sacramentos realizan el cumplimiento del deseo de salvación. Cfr. G. Söhngen, *Symbol und Wirklichkeit im Kult-*

mysterium, 79-85; cfr. vol. V, § 206. Gracias a esta unión de fe y sacramento el *opus operatum* se libra del peligro de la mecanización y burocratización y conserva la relación personal.

III. Desarrollo teológico de la causalidad objetiva de los sacramentos

El *modo* y *manera* como los sacramentos obran la salvación *ex opere operato*, o como los signos visibles—agua, pan, vino, óleo—participan en la realización de la gracia es un misterio impenetrable. Las distintas escuelas teológicas han intentado aclarar un poco ese misterio. Hay sobre todo tres intentos de explicación que vamos a citar:

1. Según la doctrina de la causalidad física, defendida en cierto sentido por Santo Tomás, por los tomistas, Belarmino, Suárez y otros, los sacramentos causan la gracia como instrumentos de Dios, es decir, Dios produce en los sacramentos, en el momento de su realización, una fuerza y virtud sobrenaturales mediante la cual ellos obran la gracia inmediata y directamente. La fuerza fluye a través de los signos. Los signos no contienen formalmente la gracia, sino sólo virtualmente, original y fundamentalmente. Esta fuerza que actúa en los sacramentos puede compararse con la fuerza de la palabra hablada capaz de despertar un concepto en quien la oye.

Los defensores de esta teoría intentan entender más profundamente la causalidad de los sacramentos mediante la representación y concepto de "causa instrumental". Cfr. § 169. Citan a su favor *testimonios de la Escritura y de los Santos Padres* y expresiones del Tridentino y de la Liturgia. Cuando dice la Escritura que renacemos del agua, que el pan nos da vida sobrenatural y eterna, se adscribe, según parece, al agua y al pan mismos una fuerza salvífica. Veamos algunos ejemplos de la doctrina de los Santos Padres. Dice Tertuliano: "El Espíritu Santo baja del cielo y santifica el agua y así recibe el agua en sí la fuerza y virtud del Santo" *(Sobre el bautismo*, cap. 4). San Cirilo de Jerusalén observa *(Catequesis*, 3.ª sec. 3): "Por la invocación del Espíritu Santo, de Cristo y del Padre recibe el agua ordinaria fuerza y virtud santificadoras." Según San Agustín el agua tiene tal virtud que, tocando el cuerpo, limpia el corazón *(Explicación del Evangelio de San Juan*, 80, 3).

San Cirilo de Alejandría dice: "Así como el agua calentada al fuego no quema menos que el fuego mismo, así el agua que moja al neófito tiene por obra del Espíritu Santo una fuerza divina e inefable" *(Explicación del Evangelio de San Juan* 2, 1). San Juan Crisóstomo y San León Magno comparan el renacer del agua bautismal al nacimiento de Cristo del seno de María.

El *Concilio de Trento* dice de los sacramentos que son causas instrumentales que prestan, dan y contienen la gracia. La Liturgia se expresa más realísticamente. En la bendición de la pila bautismal del día de Sábado de Gloria reza la Iglesia: "Omnipotente y sempiterno Dios, asiste a estos misterios de tu gran piedad, asiste a tus sacramentos; y para volver a crear los nuevos pueblos que en la fuente del bautismo van a nacerte, envía el espíritu de adopción... Mira, Señor, a tu Iglesia y multiplica en ella tus nuevas generaciones; y abre la fuente del bautismo en todo el orbe para renovar las naciones, para que el imperio de tu majestad reciba la gracia de tu unigénito Hijo por virtud del Espíritu Santo...

El cual (Cristo) fecundice por la secreta intervención de su divinidad esta agua preparada para regenerar a los hombres; para que, recibida la santificación en el seno inmaculado de esta divina fuente, salgan hijos celestiales de nuevo regenerados...

Sea esta santa e inocente criatura... sea fuente de vida, agua regeneradora, raudal purificador..."

2. Según la teoría escotista y de la mayoría de los teólogos jesuitas los sacramentos tienen tal influencia en Dios mediante su dignidad que Dios produce inmediatamente la gracia en el yo humano (causalidad moral). Su dignidad les viene de ser instituciones de Cristo. La gracia no fluye hasta los hombres a través de los sacramentos; los sacramentos no son más que la ocasión de que Dios cause la gracia, que pasa, en cierto modo, inmediatamente de Dios al hombre. En esa corriente no se interponen los sacramentos. Los defensores de esta teoría invocan los textos de la Escritura y de los Santos Padres, en que se dice que Cristo es el administrador de los sacramentos; subrayan también las dificultades teóricas de la teoría tomista. Sin embargo, este intento de explicación no podría tener convenientemente en cuenta ni los textos de la Escritura y Santos Padres ni las expresiones del Tridentino y de la Liturgia de la Iglesia.

3. Entre ambas teorías se sitúa la opinión de Billot, fundada en la revalorización y ampliación de doctrinas de la escolástica

antigua: teoría de la *causalidad intencional;* según esta teoría, los sacramentos no causan por sí mismos la gracia en quien los recibe, sino sólo una disposición e inclinación que tiende a la gracia y la exige. En razón de esta "exigencia" de gracia, obrada por el cumplimiento del rito sacramental, Dios causa inmediatamente la gracia en el yo humano siempre que no se le opone ningún impedimento. Esta disposición o inclinación no es ninguna propiedad esencial del hombre, sino una dignidad moral e intencional, como lo son los derechos y deberes. La disposición obrada por los sacramentos que tiende a la concesión de la gracia por Dios está en el centro entre el signo externo y la gracia causada inmediatamente por Dios y que no fluye a través del sacramento; puede ser llamada *res et sacramentum* (Cfr. 226). Esta teoría tiene de común con la tomista que, según ella, el signo produce un efecto inmediatamente por sí mismo. Aunque no causa la gracia misma, causa la disposición para la gracia. Con la teoría de la causalidad moral tiene de común el atribuir a los sacramentos un influjo tal en Dios que Dios cause inmediatamente la gracia en el hombre. Pero según Billot ese influjo no es causado por los signos externos, sino por la disposición producida por ellos. Esta teoría puede mantener estrictamente el principio de que los sacramentos obran lo que significan, ya que los signos externos no significan inmediatamente la gracia, sino un proceso anterior a la gracia (Cfr. § 227). También explica correctamente que pueda recibirse un sacramento sin que se reciban los efectos de la gracia; en este caso la realización del sacramento no causaría más que la "disposición". Sin embargo, tampoco esta teoría parece estar muy ajustada al sentido literal de los textos de la Escritura y de los Santos Padres ni a las expresiones del Tridentino y de la Liturgia. Los rasgos dichos puede llamarlos también suyos la teoría tomista.

4. Para terminar podemos decir que la teoría tomista puede invocar con más razón que las otras dos a la Escritura y a los Santos Padres, a la doctrina del Tridentino y a la Liturgia de la Iglesia. Claro está que todos los textos aducidos no pretenden decidir la cuestión. La teoría tomista parece también más ajustada a la esencia del sacramento. Esto se ve considerando el sacramento más significativo, la Eucaristía. En la Eucaristía está Cristo presente según su naturaleza humana. "Si es posible decir que bajo las especies de pan y vino están presentes el cuerpo y sangre de Cristo, debe ser posible decir en virtud de aquella honradez y

consecuencia, propias de Santo Tomás, que también en el agua bautismal pueden estar la fuerza y virtud del Espíritu Santo.

Por tanto, el agua bautismal o cualquier otro signo sacramental es más que una pura demostración infalible de la actuación de Dios en el alma humana. Con otras palabras: el agua, el óleo, las palabras de la absolución contienen todas una fuerza concedida por Cristo." (A. Vonier, *Das Geheimnis des eucharistischen Opfers*, trad. de P. Schneider, 63.)

Santo Tomás dice: "La relación que dice el poder del Espíritu Santo al agua bautismal es la que dice el cuerpo verdadero de Cristo a las especies de pan y vino, y así las especies no causan sino por virtud de este cuerpo" (*Suma Teológica*, III, q. 73, art. 1). La virtud y fuerza concedida al sacramento no está en él, sino que fluye a través de él.

Gracias a la relación de semejanza entre la Eucaristía y los demás sacramentos, acentuada por Santo Tomás, se echa mejor de ver la armonía entre los sacramentos; toda la realidad de la fe logra, gracias a esa explicación, una *unidad cerrada*. Los sacramentos son instrumentos en las manos de Cristo. La misma naturaleza humana de Cristo es por su parte instrumento del Logos. Desde el Padre fluye la salvación al Hijo, desde el Hijo vuelve a fluir a la naturaleza humana formada por el Espíritu Santo y asumida por Cristo y desde ella, a través de los sacramentos y pasando por la Iglesia, hasta el yo humano, que es arrastrado otra vez hasta el Padre, a través del Hijo, en la corriente de amor, que es el Espíritu Santo. Todo está aquí mutua y recíprocamente comprendido.

La teoría de la causalidad moral rebaja la relación entre la naturaleza y la vida sobrenatural, ya que la gracia salvadora fluye junto a la naturaleza humana de Cristo y junto a los signos sacramentales. Esa naturaleza y esos signos no entran en esa corriente de gracia, sino que permanecen fuera de ella. No son más que ocasión de la acción de Dios. Así la gracia y los signos sacramentales no están uno en otro, sino uno junto a otro; no están unidos, sino yuxtapuestos. Claro que los sacramentos no son inefectivos: mueven a Dios a causar la gracia.

Finalmente la teoría tomista puede mantener realmente la omnicausación de Dios, que en la teoría de la causalidad moral parece estar en peligro; mientras, según esta última, la dignidad de los sacramentos influye en Dios y es, por tanto, un instrumento en manos de quien la hace valer ante Dios: la teoría de la causa-

lidad física explica claramente que Dios es la causa de toda gracia y eso desde cualquier punto de vista. El sacramento es, como los merecimientos de la Pasión de Cristo, instrumento y medio de la voluntad salvífica de Dios; no se presenta a Dios exigiendo o causando. Incluso en la realización de los sacramentos sigue siendo Dios el Señor de la gracia. Quien administra los sacramentos no tiene ningún poder sobre Dios, sino que es Dios quien mediante los sacramentos ejerce su dominio de gracia sobre los hombres y eso en una sublime libertad, obligado sólo por sí mismo, por su amor y fidelidad. Hay que añadir que tampoco la teoría de la causalidad moral toca para nada el dominio de Dios, ya que si los sacramentos pueden influir sobre Dios es porque El mismo se ha unido libremente a los sacramentos. Pero el dominio de Dios y su omnipotencia se manifiestan más claramente en la teoría tomista.

§ 229

El ministro de los sacramentos

I. Cristo, ministro de los sacramentos

Cristo no ha dejado sus misterios a la Iglesia como un millonario deja su fortuna a sus herederos; les ha confiado a la Iglesia de modo que sigue siendo el Señor de los misterios. Cristo glorificado no está mirando desde lejos cuando la Iglesia administra los sacramentos (*I Cor.* 4, 1; *II Cor.* 5, 20), si no que es El mismo quien actualiza en los signos sacramentales la obra salvadora realizada en otro tiempo, incorporando así todas las cosas a su muerte y a la gloria de su resurrección. El es, como dicen los Padres, quien administra los sacramentos; *les administra en virtud de su majestad.*

Pío XII dice en la Encíclica *Mystici Corporis*: "Cuando la Iglesia administra los sacramentos con un rito externo El mismo (Cristo) es quien produce el efecto en las almas." "A consecuencia de la misión jurídica con que el divino Salvador envió a los Apóstoles al mundo, como El mismo había sido enviado por el Padre (*Io.* 17, 18; 20, 21), El es quien, a través de la Iglesia, bautiza, enseña, gobierna, ata, ofrece y sacrifica."

Es Cristo mismo, según San Pablo, quien purifica a los neófitos con el baño del agua (*Eph.* 3, 26).

Recordemos una vez más la tesis de San Agustín de tantas maneras formulada: "Si bautiza Pedro, Este (Cristo) es quien bautiza; si bautiza Pablo, es Cristo quien bautiza; si bautiza Judas, Cristo es quien bautiza." (*In Johann* 6, 7.)

Más concretamente: el movimiento de la administración de los sacramentos parte del Padre, que da a su Hijo, hecho hombre, su eficaz voluntad salvífica. Cristo la cumple en el Espíritu Santo. El Espíritu Santo es la fuerza o virtud personal mediante la cual Cristo hace presente su obra salvífica en los sacramentos. El Espíritu Santo es la mano invisible con la que Cristo agarra al hombre en los sacramentos y le introduce en su obra salvífica. *Los sacramentos, por tanto, son realizados por el Padre, mediante Cristo, en el Espíritu Santo.* (Cfr. § 169.)

Como el Espíritu Santo es el amor personal, los sacramentos son signos del amor de Dios. En los sacramentos somos captados por el amor personal de Dios, que se establece y domina en nosotros, que erige en los hombres en quienes se establece su dominio y reinado. Por tanto, el Espíritu Santo obra en los sacramentos de modo semejante a como obra el reinado de Dios en la palabra del Evangelio: informando a los hombres con la fuerza y espíritu de Cristo (*Io.* 15, 15).

II. La Iglesia y sus miembros como instrumentos de Cristo

La Iglesia sirve además de instrumento visible; es el órgano, la mano, la boca de Cristo invisible que obra en el Espíritu Santo; es en cierto modo la manifestación del Espíritu Santo, o mejor, la manifestación de Cristo en el Espíritu Santo; realiza en los sacramentos su capacidad simbólica respecto a Cristo, en cuanto que representa en la historia la simbólica de la naturaleza humana de Cristo y de sus obras (Cfr. *Tratado de la Iglesia*, § 168).

Sobre la *doctrina de la Escritura* véase *I Cor.* 1, 13-15; 3, 4-7; *II Cor* 5, 20.

Sobre la *doctrina de los Santos Padres* véase §§ 227 y 169.

Santo Tomás dice: "Cristo produce el efecto interior de los sacramentos no sólo en cuanto Dios, sino en cuanto hombre, aunque de diversa manera. En cuanto Dios lo hace por propia autoridad; y en cuanto hombre, meritoria y eficientemente, pero sólo como instrumento. Se ha dicho

ya que la Pasión de Cristo, la cual le compete por su naturaleza humana, es causa de nuestra justificación no sólo meritoriamente, sino también de una manera real y efectiva, aunque no a modo de agente principal o autoritativamente, sino más bien a modo de instrumento, en cuanto que la humanidad es instrumento de su divinidad, como arriba queda explicado.

Sin embargo, por ser la Humanidad de Cristo instrumento unido a la divinidad en la única persona del Verbo, tiene cierta principalidad y causalidad en comparación con los instrumentos extrínsecos, que son los ministros de la Iglesia y los mismos sacramentos, como dijimos en el artículo primero. Por lo mismo, como Cristo, en cuanto Dios, tiene potestad de *autoridad* en los sacramentos, así también en cuanto hombre tiene potestad de ministro principal o potestad de "excelencia". Esta excelencia se patentiza esencialmente en cuatro notas: primera, en que el mérito y la virtud de su Pasión obran en los sacramentos, según se ha dicho; segunda, en que como la virtud de la Pasión se une a nosotros por la fe, conforme a las palabras de San Pablo: "Dios ha puesto a Cristo Jesús como sacrificio de propiciación mediante la fe en su sangre", y esta fe es la que confesamos por la invocación de su nombre, los sacramentos se santifican en nombre de Cristo; tercera, en que, como los sacramentos reciben esa eficacia santificadora por razón de la institución divina, pertenece a la excelencia de la potestad de Cristo, que el mismo que comunicó esa eficacia a los sacramentos pueda instituir nuevos sacramentos; cuarta, en que, como la causa no depende del efecto, antes al contrario, por dicha potestad se pueda conferir el efecto propio de los sacramentos sin aplicar exteriormente el signo sacramental" (*Suma Teológica*, III, q. 64, art. 3).

Según San Agustín es la Iglesia total el órgano de que Cristo se sirve en la administración de los sacramentos. Es la comunidad de los santos quien administra los sacramentos en la virtud de Cristo. Cada miembro de la Iglesia participa en el baustimo, en la Eucaristía, en el perdón de los pecados (Cfr. §§ 170 y 171). Toda la comunidad está alrededor del cristiano que se está muriendo y recibe la Extremaunción, para unirse perfectamente a Cristo; toda la comunidad rodea al que significa su unidad con Cristo en el sacramento del matrimonio.

La comunidad actúa por medio de sus miembros particulares pero ella es la portadora de la administración de los sacramentos. Sin embargo, la realización de los sacramentos está reservada a los miembros particulares de la comunidad.

Es dogma de fe que no todo bautizado puede administrar todos los sacramentos (Concilio de Trento, sesión 7.ª, cap. 10; D. 853). Para que un hombre, miembro de la comunidad de la Iglesia, pueda servir a Cristo glorificado como instrumento visible en la administración de los sacramentos necesita una preparación sobrenatural especial que consiste en una caracterización, un sello, por la

imagen de Cristo: el hombre, mediante ella, se convierte en representante de Cristo; se hace simbólico por cuanto representa a Cristo y puede, por tanto, desempeñar el papel de Cristo. Este es el fundamento de la participación en el sacerdocio de Cristo (Cfr. la doctrina del carácter sacramental).

El *ordo* de la comunidad exige que haya modos distintos de participar en el sacerdocio de Cristo. Todos los bautizados participan en él de alguna manera. En realidad el bautizado no ordenado puede también administrar el bautismo (y en caso de necesidad cualquier otro hombre). En la realización del matrimonio los desposados son parte activa; al realizar el símbolo sacramental también ellos realizan lo que San Pablo llama administración de los divinos misterios (*1 Cor.* 4, 1).

Participan de *modo especial* en el sacerdocio de Cristo los bautizados que han recibido el *sacramento del orden* y, por tanto, una especial capacidad de representar a Cristo. Para la mayoría de los sacramentos son ellos y sólo ellos los que en razón de una disposición de Cristo son medios a través de los cuales la Iglesia actúa o puede actuar en la administración de los sacramentos; ellos cumplen al realizar los sacramentos una simbólica doble, ya que representan a la vez a Cristo y a la Iglesia. En el estudio particular de cada sacramento estudiaremos esto.

III. Estado ético-religioso del ministro de los sacramentos

La realización de los sacramentos no depende de la ortodoxia de quien les administra (Dogma de fe respecto al bautismo y *fidei proximum* respecto a los demás sacramentos: Concilio de Trento, sesión 7.ª, canon 4; D. 860; cfr. D. 46, 53, 55). La razón última de esto es que Cristo es el ministro oculto y escondido de los sacramentos. Fué una confesión de que Cristo es el ministro de los sacramentos y está presente en la Iglesia el haber rechazado decididamente la opinión contraria. La fe en que la administración de los sacramentos no es obra del hombre sino de Dios explica la decisión y animosidad con que la Iglesia luchó a favor del hecho de que la heterodoxia del ministro visible no frustra la eficacia de los sacramentos.

La cuestión de si era válido el bautismo administrado por un hereje se hizo candente cuando algunos seguidores de las herejías nacidas en el siglo II y primera mitad del siglo III pidieron ser ad-

mitidos en la Iglesia católica. Se procedió de dos maneras: en Africa y en la mayoría de las iglesias del Asia Menor se repetía el bautismo; en Roma y Alejandría bastaba la imposición de las manos por el Obispo para recibir al arrepentido. Cuando en el siglo III surgió en la misma Iglesia africana la duda de si era o no válido el bautismo administrado por un hereje, nació la *disputa sobre el bautismo de los herejes*. Cipriano, obispo africano, defendió la validez, sin que al principio pudiera reformar la costumbre africana. En la disputa, llevada con agria seriedad, se opusieron distintas concepciones: la una ponía en primer plano el momento personal y ético, la otra, el momento oficial y sacramental. La Iglesia de Alejandría y, sobre todo, la de Roma habían asegurado el carácter objetivo-sacramental del bautismo frente a los motivos subjetivos e individuales. (A. Ehrhard, *Urkirche und Frühkatholizismus*, 1935, 250-252.) *San Agustín* defendió más tarde contra los donatistas la misma verdad que Roma. Justamente en su doctrina se ve especialmente claro que la acentuación del momento oficial de los sacramentos no tiene por qué llevar a convertirlos en cosas, ya que su carácter oficial estriba en su estructura personal y, por tanto, en el hecho de que Cristo está invisiblemente obrando en los sacramentos. La realidad total está construída personalmente (Cfr. *Tratado de la Creación y de la Gracia)* y también la parte sacramental de esa realidad total lo está. En definitiva, en la problemática de la antigua Iglesia se trata la cuestión de si un bautizado hereje es capaz de representar o simbolizar a Cristo. La Iglesia respondió afirmativamente, garantizando así la seguridad de la vida sacramental.

Contra los donatistas, valdenses, wiclefitas y husitas la Iglesia ha declarado también dogma de fe que *el estado de pecado del ministro de los sacramentos no les hace ineficaces* (D. 169; 424; 488; 584; especialmente el Concilio de Trento, sesión 7.ª, canon 12; D. 855). Cfr. § 171. Contra esta doctrina de la Iglesia no puede decirse que nadie da lo que no tiene o que no puede conceder la comunidad con Cristo quien está fuera de ella; el ministro principal de los sacramentos es Cristo, que puede utilizar a un hombre pecador para instrumento de la salud. Además, en el ministro pecador obra la comunidad de los santos, ya que es la Iglesia total la portadora de la administración de los sacramentos.

Para quien administra el sacramento sirve de infortunio el dejarse utilizar por Cristo como instrumento de salvación o como representante de El mismo y de la comunidad de la Iglesia, estando

a la vez interiormente separado de Cristo por un pecado mortal. Tal conducta significa desprecio a Cristo y a sus signos salvíficos y es, por tanto, un pecado grave.

Santo Tomás dice: "Las oraciones que acompañan a la administración de los sacramentos van dirigidas a Dios no por una persona privada, sino por la Iglesia entera, cuyas preces son agradables a Dios, según se lee en San Mateo: "Si dos de vosotros convinierais sobre la tierra en pedir cualquier cosa os lo otorgará el Padre." No hay inconveniente en que la devoción del justo coopere a este fin.

No obstante, el efecto propio del sacramento no se obtiene por la oración de la Iglesia o del ministro, sino por el mérito de la Pasión de Cristo, cuya virtud obra en los sacramentos, como se ha dicho. Así, pues, el efecto del sacramento no es mejor porque sea más santo el ministro, si bien puede conseguirse algo por la devoción del ministro en favor del que recibe el sacramento. Con todo, no realiza él dicho efecto; logra que Dios lo produzca."

"Puesto que, según hemos dicho (art. 5), el ministro en los sacramentos obra a modo de instrumento, no actúa por su propia virtud, sino por la de Cristo. Y así como pertenece a la virtud propia del hombre la caridad, de igual modo pertenece la fe. Por tanto, así como la caridad del ministro no se requiere para la perfección del sacramento, puesto que, según hemos visto, los pecadores pueden administrar sacramentos, tampoco se requiere fe, pudiendo un infiel confeccionar un verdadero sacramento siempre que no falten los demás requisitos necesarios" (q. 64, art. 9). Y añade Santo Tomás en el mismo artículo:

"Soluciones.—1. Puede suceder que la fe de algún ministro sea defectuosa sobre algún punto particular, pero no sobre la verdad del sacramento que administra; por ejemplo, si un hombre cree que el juramento es ilícito en toda circunstancia y, sin embargo, cree que el bautismo es medio eficaz para la salvación. La infidelidad, en este caso, no impide el tener intención de administrar el sacramento.

Y si sucede que la falta de fe versa precisamente acerca de la verdad del sacramento que administra, aunque se figure que el rito exterior no surte ningún efecto interior, sin embargo, no ignora que la Iglesia católica intenta producir el sacramento realizando esta acción exterior. Pues bien; en tal hipótesis, a pesar de su falta de fe, puede tener intención de hacer lo que hace la Iglesia, aun cuando se figure que aquella para nada sirve. Tal intención basta para el sacramento, ya que, según hemos dicho antes, el ministro del sacramento actúa como representante de toda la Iglesia, cuya fe suple lo que le falta a él.

2. Algunos herejes administran los sacramentos sin observar la fórmula de la Iglesia, y por eso no confieren ni el sacramento ni su gracia. Otros observan dicha forma y confieren el sacramento, mas no el efecto del mismo; tal sucede en el caso de que estén separados de la Iglesia de una manera pública o manifiesta, pues entonces el que de sus manos recibe el sacramento, por el mismo hecho de recibirlo, peca, acto que impide, a su vez, la obtención del efecto del sacramento. A esto alude San Agustín cuando dice: "Admite con plena certeza y no dudes de ninguna manera que los que han recibido el bautismo fuera de la Iglesia,

si no vuelven a ella el mismo bautismo los arrastrará a su perdición." En el mismo sentido debe ser interpretado lo de San León: "Toda la luz de los sacramentos ha sido extinguida en la Iglesia de Alejandría"; es, a saber, en cuanto a la cosa del sacramento, mas no en cuanto al sacramento mismo.

Tocante a San Cipriano, él creía que los herejes no podían conferir los sacramentos. Pero sobre este punto su opinión no puede aceptarse, como dice San Agustín: "El mártir Cipriano no quería reconocer el bautismo administrado por los herejes o cismáticos; pero él ha acumulado en sí tan grandes méritos hasta obtener el triunfo del martirio, que su caridad heroica disipa esta ligera sombra y si algo tenía que purgar lo cortó el cuchillo de su pasión."

3. La potestad de administrar los sacramentos pertenece al carácter espiritual, que es indeleble, tal como antes se dijo. Así, pues, por el hecho de que un hombre esté suspenso, excomulgado o degradado por la Iglesia no se le quita el poder de conferir los sacramentos, sino la licencia para usar de él. De modo que este tal confiere válidamente, si bien peca al conferirlo. Igualmente peca quien recibe los sacramentos administrados por dicho ministro, y eso le impide recibir el fruto de los mismos, salvo que la ignorancia le excuse" (q. 64, art. 9).

IV. Intención del ministro

Como el administrador visible de los sacramentos no es arrojado por Cristo como una piedra o un trozo de madera, sino que sigue siendo libre y responsable de sus actos para que su actividad sea humana, debe insertarse libremente en la actividad de Cristo, aceptar en su voluntad esa actividad. Sólo mediante esa *unión voluntaria* con Cristo se convierte aquí y ahora el hombre interiormente cualificado para ello en instrumento de Cristo, principal ministro de los sacramentos. El hombre es utilizado por Cristo para instrumento de la administración de los sacramentos sólo cuando él se deja utilizar. Cristo realiza en los sacramentos su obra salvífica a través del hombre sólo cuando éste quiere dejar obrar a Cristo por medio de sí. Tal voluntad comprende en sí la decisión de hacer el signo sacramental y la intención de hacerlo como signo de Cristo. La intención existe ya cuando el ministro visible del sacramento quiere ser servidor de Cristo en la realización del sacramento o quiere realizar el rito común en la Iglesia de Cristo. Sin esa voluntad no se realiza el sacramento (Concilio de Trento, sesión 7.ª, canon. 11; D. 854; Cfr. también D. 672; 695; 752; 919; 1.063). Sólo por la intención de hacer un signo de Cristo adquiere el signo externo su sentido claro y evidente, de forma que pueda significar y causar la gracia. Tal intención es

posible en quien no crea incluso en el efecto del sacramento que administra.

Desde el principio del siglo XIII el mínimum de intención objetiva exigido al que administra un sacramento se expresa con la fórmula *facere quod facit Ecclesia* (hacer lo que hace la Iglesia). Así en Prepositino, Guillermo de Auxere, Felipe el Canciller. Sobre las distintas teorías de la escolástica antigua (siglo XII) puede verse A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*. Volumen I de la tercera parte: "La doctrina de los sacramentos", 1954, 119-145.

A lo largo del tiempo la teología se ha preocupado del aspecto funcional de esa intención. Se distinguen cuatro grados:

1. *Intención actual*, es decir, la intención hecha antes de administrar el sacramento y mantenida mientras dura la administración. Puede hacerse directa o indirectamente ("yo quiero bautizar" o la realización atenta del bautismo). No es necesaria, aunque la segunda forma debe ser procurada y cuidada.

2. *Intención virtual*, es decir, la intención hecha antes de la acción y por influencia de ella, pero que no se mantiene mientras dura la acción. Es suficiente. La acción realizada con esa intención es verdaderamente humana.

3. *Intención habitual*. Se llama así la intención hecha una vez y no revocada, pero que no tiene ninguna influencia en la acción concreta, de forma que tal acción no puede decirse que sea responsable (por ejemplo, la acción en sueños o en estado de sonambulismo). Es insuficiente.

4. *Intención interpretativa*, es decir, la que no se ha hecho, pero es supuesta por los demás. Claro está que no es suficiente.

Esta nomenclatura de las distintas maneras de intención es convencional, aunque la distinción misma tenga fundamento en la realidad. Prescindiendo de todas esas distinciones, hay que decir que para la administración de un sacramento es necesaria y suficiente la intención o decisión que hace tal acción humana y responsable.

En el siglo XVI se discutió si la intención debía ser interior o si la sola intención *externa* bastaba, es decir, si bastaba el dirigir la voluntad a la realización del signo externo o si el ministro debía querer ese signo en cuanto símbolo santo común entre los cristianos. Defendió la primera opinión el teólogo dominico Ambrosio Catarino. Pero es evidente que tal intención no es suficiente, ya que el ministro no obra como servidor de Cristo cuando sólo tiene intención de cumplir el rito externo. No hay que temer que la necesidad de la intención interna haga insegura la administración de los sacramentos, puesto que nadie podría saber la intención interna del ministro. Debe confiarse en que Dios impide las faltas que invalidan el sacramento y en que, de cualquier modo que sea, Dios no permitirá que las faltas del ministro humano pongan en peligro la salvación de un hombre. Sobre esto véase la teología pastoral.

§ 230

El sujeto de los sacramentos

1. Como Cristo es la cabeza del universo y, por tanto, de todos los hombres, incluso de los no bautizados, todos están en alguna relación con El, que no es ajeno a nadie. Todos están ordenados a El (Cfr. Encíclica *Mystici Corporis*).

La relación a Cristo está, sin embargo, en cierta manera muerta mientras no se llene de la comunidad de vida con El. Esa ordenación muerta a Cristo espera ser animada por la gracia; eso ocurre normalmente en los sacramentos. Todo hombre está, por tanto, ordenado a los sacramentos en razón de su ordenación a Cristo y en primer lugar al Bautismo, que es el sacramento que funda la comunidad de vida con Cristo. Como los demás sacramentos sirven para consolidar esa comunidad vital con Cristo fundada por el bautismo y a la vez para asegurarla y conformarla, todo bautizado es en general capaz de recibir los demás sacramentos, pero el no bautizado no puede recibirlos.

La recepción de los demás sacramentos está prohibida para los bautizados no católicos por las leyes jurídicas de la Iglesia. En general sólo puede administrarse un sacramento a los herejes o a los bautizados no católicos cuando abjuran su error. El sacramento de la penitencia es una excepción y puede ser administrado, si lo pidiese, al bautizado no católico en peligro de muerte. Estas leyes restrictivas no se oponen a la ley fundamental de la Iglesia—el amor—, ya que son un amor ordenado; más bien están al servicio del orden imprescindible en toda comunidad. Cfr. § 171.

2. *Para la realización del sacramento en los adultos que lo reciben es necesaria la intención de recibir un sacramento* (Concilio de Trento, sesión 6.ª, cap. 7, D. 799). Es necesaria y suficiente la llamada intención habitual de recibir un rito común en la Iglesia para todos los sacramentos, menos para la penitencia y matrimonio. Tal intención no necesita ser expresa o actual. Es también suficiente la intención supuesta o incluída en otra; por ejemplo, la que existe en un enfermo, ya sin conocimiento, que ha hecho la intención de morir como católico. En esa voluntad o intención está incluída la decisión de recibir la Extremaunción.

El hecho de que los menores de edad puedan recibir los sacramentos sin intención está fundado en que los sacramentos son un regalo de Dios; y así como no fuerza a admitir sus regalos a los que pueden obrar responsablemente, así no priva de ellos a quienes no pueden disponer todavía de su voluntad.

3. Aparte de la intención de recibir un sacramento, para la realización del sacramento no es necesaria de parte de quien lo recibe una conducta ética determinada (excepto en la penitencia, que requiere para su realización el arrepentimiento).

4. Sin embargo, *hay que distinguir la recepción válida y la recepción digna* de los sacramentos. Cuando se realiza un sacramento sin la debida preparación y sólo con la intención de recibirlo es infructuoso y no sólo eso, sino que sirve de condenación. El sacramento obra la semejanza a Cristo, pero no la vida divina, sino una muerte más profunda. La semejanza a Cristo no luce y brilla entonces en la gloria de Dios, sino que se queda truncada y vacía. Los rasgos de Cristo son motivo de una más estrecha justicia para quien no posee la vida de Cristo. Quien recibe un sacramento en un estado o acción de apartamiento de Dios usa los signos que están al servicio de la adoración de Dios y de su reinado y al servicio de la salvación de los hombres de modo egoísta y antidivino. Usa egoístamente la revelación del amor de Dios, que debe ser recibida por los hombres amorosamente. Lo que debía ser culto y servicio de Dios se convierte en culto y servicio del propio yo; lo que debía producir el reinado de Dios produce la voluntad caprichosa del propio yo. La Confirmación, Eucaristía, Orden sacerdotal y Matrimonio sólo pueden ser recibidos dignamente por quienes están en estado de gracia y sólo a ellos servirán de salvación.

La buena disposición y preparación exigen que los sacramentos "de vivos" se reciban en estado de gracia y que cada sacramento se reciba en el orden previsto por la Iglesia.

Los teólogos previenen aún otro caso: el que alguien reciba un sacramento de vivos en pecado mortal y sin arrepentirse, pero de buena fe, es decir, sin acordarse del pecado mortal (lo que en realidad ocurrirá pocas veces); en tal caso no se peca al recibir el sacramento, pero éste es infructuoso. Si antes se hace un acto de arrepentimiento, por lo menos imperfecto, según la opinión común de los teólogos, también los sacramentos de vivos causan la vida divina. Según la doctrina segura de todos los teólogos la gracia sacramental que por un impedimento no puede ser

concedida al realizarse los sacramentos del bautismo, confirmación y orden, se produce al quitar el impedimento. Si fueron recibidos en pecado mortal, para quitar el impedimento es necesaria la contricción perfecta o el sacramento de la penitencia.

Si la recepción fué infructuosa, sin ser pecaminosa, basta cualquier apartamiento del impedimento (por ejemplo, la contricción imperfecta). Es muy probable ese resurgir de la gracia sacramental también en la extremaunción y en el matrimonio; no resurge tratándose de la penitencia o de la Eucaristía. El punto de partida de la gracia es la semejanza con Cristo obrada por el sacramento, que tiende a ser cumplida mediante la *comunidad de vida con Cristo. Cfr. § 226.*

§ 231

Número y orden de los sacramentos

1. Número de sacramentos

1. El Concilio de Trento declaró dogma de fe que *los sacramentos del Nuevo Testamento son siete, ni más ni menos* (sesión 7.ª, canon 1; D. 844). La Iglesia declaró por primera vez que los sacramentos son siete en el Concilio de Lyón (1274) (D. 465) y más tarde en el Concilio de Florencia del año 1439 (D. 695).

2. En la *Escritura* no está formalmente testificado que los sacramentos sean siete. Pero cada sacramento está testificado y fuera de los llamados signos sacramentales en el Concilio de Trento (Bautismo, Confirmación, Eucaristía, Penitencia, Extremaunción, Orden, Matrimonio), la Escritura no testifica ningún otro signo como sacramento o misterio continuo en el sentido que determina el Concilio de Trento. Por tanto, la doctrina de los siete sacramentos está de acuerdo con la Escritura.

3. Lo mismo puede decirse de la *doctrina patrística.* En tiempo de los Santos Padres las palabras sacramento y misterio se usan todavía en sentido amplio (§ 223). Por ejemplo, se llama también sacramento a la sal y agua benditas, a los exorcismos, al padrenuestro... La palabra significa también lo que llamamos *sacramentales* (pequeños sacramentos). Pero los sacramentos así llamados

por el Concilio de Trento se describen con claridad suficiente, como para distinguirlos de los signos sagrados llamados más tarde sacramentales. Ese sentido amplio de la palabra sacramento se siguió usando hasta el siglo XII. En la Escolástica antigua se destacan cada vez más clara y fuertemente los siete signos citados por el Concilio de Trento de entre los demás signos de un género especial. Radulfo Ardens, Otto de Bamberga, el Maestro Simón y Rolando (después Papa Alejandro III), el Maestro Omnebene y Hugo de San Víctor son de los primeros que testifican que los sacramentos son siete.

Debido a la influencia de Pedro Lombardo en la teología escolástica la doctrina de los siete sacramentos pasó a los libros de *Suma* y *Sentencia* del siglo XIII. Desde mediados del siglo XIII la existencia de siete sacramentos fué tenida como verdad de fe. Primero fué presentada como convicción científico-teológica. Desde la segunda mitad del siglo XIII fué declarada válida por el magisterio de la Iglesia (Concilio de Lyón, 1274).

La teología distingue además entre *sacramentos principales* y *secundarios*. Santo Tomás, de acuerdo con la Escritura y los Santos Padres, llama *potissima sacramenta* al Bautismo y a la Eucaristía (*Suma Teológica*, III, q. 62, art. 5).

El *Magisterio extraordinario* había llamado ya antes sacramentos al Bautismo, Eucaristía, Penitencia (IV Concilio de Letrán, 1215: D. 430).

El Concilio de Trento se declara a favor de la fe en que hay una *distinción de rango entre los sacramentos* (sesión 7.ª, canon 3; D. 846).

Desde el siglo XIII la doctrina de los siete sacramentos se propagó también en la Iglesia oriental. La aceptación por parte de la Iglesia ortodoxa del número de sacramentos de la Iglesia occidental no hubiera sido posible si el contenido (acciones sagradas y su alta valoración) no hubiera existido como tradición cristiana primitiva. Por influjo de la Iglesia ortodoxa fueron admitidos también los siete sacramentos en las Iglesias *armenia* y *jacobina*. Las Iglesias ortodoxas *nacionales* de Oriente separadas de la ortodoxa siguen estando en el mismo estado antiguo. Los reformadores protestaron contra el número de los sacramentos; su propio número suele oscilar; cuentan como sacramentos en propio y pleno sentido sólo los dos que Santo Tomás llama sacramentos principales: Bautismo y Eucaristía. Lutero llama también sacramento en repetidas ocasiones a la Penitencia.

En la apología de la confesión de Augsburgo, compuesta por Melanchthon, se da derecho a contar como sacramentos, en una "auténtica" comprensión evangélica, además del Bautismo, Eucaristía y Penitencia, la Confirmación, el Orden, la Unción de los enfermos y el Matrimonio. La "auténtica" comprensión evangélica incluye, por ejemplo, respecto al Orden, que no se le relacione con el sacrificio. Dios ha instituído e impuesto el Orden sacerdotal "bien entendido". La Iglesia tiene el mandato de nombrar "servidores", ministros. La apología dice expresamente que en esto piensa católicamente contra el antiguo y nuevo fanatismo, es decir, que justifica el cargo sacerdotal porque es objetivo. Más tarde dominó en el protestantismo la convicción de que sólo había dos sacramentos; pero ya en el siglo XVII Leibniz defendió con energía que los sacramentos eran siete *(Systema theologicum,* cap. 41). En el siglo XIX el luteranismo confesional (Vilmar, Löhe, Kliefoth) se puso de parte del reconocimiento de los sacramentos secundarios.

Los episcopalianos han intentado teórica y prácticamente dar validez a los sacramentos secundarios, casi generalmente olvidados en el protestantismo, lo mismo que, antes que ellos, hicieron los promotores del *movimiento de Oxford* y los *anglicanos.* Ahora existe entre los laicos protestantes un importante movimiento a favor del sacramento de la Penitencia, que los directores eclesiásticos tienen en cuenta.

La *distinción de sacramentos principales y secundarios* no contradice la doctrina del Concilio de Trento. Tal distinción, como ya antes hemos dicho, es aludida en el Concilio mismo; su reconocimiento es exigido bajo pena de exclusión de la comunidad vital de la Iglesia. Pero la enumeración de la "Apología" no corresponde a la doctrina del Concilio de Trento cuando cree que sólo el Bautismo, la Eucaristía y la absolución son sacramentos en sentido estricto y propio y entiende los demás como sacramentos en sentido amplio e impropio, por no haber detrás de ellos un mandamiento expreso o una evidente promesa de gracia; cuando, por ejemplo, dice que de llamarse el matrimonio sacramento también pueden llamarse así otros órdenes de la creación, como la autoridad. Cfr. F. Heiler, *Die Siebenzahl der Sakramente,* en: "Die heiligen Sakramente", 1933, 5-10; P. Schorlemmer, *Die Zahl der Sakramente nach den evangelisch-lutherischen Bekenntnissen, Ibidem,* 15-20.

II. Orden de los sacramentos

1. Por lo que respecta a la *distinción de rango* de los sacramentos hay que decir que la medida de ese rango la da el modo y manera en que Cristo, sacramento primero y original, se manifiesta y representa en ellos y el modo en que nos incorporan a la muerte y resurrección de Cristo.

Desde este punto de vista se comprende que el *Bautismo* y la *Eucaristía* aparezcan en la Escritura y en los Santos Padres como sacramentos principales. El Bautismo funda la comunidad de muerte y gloria con Cristo. Todos los demás sacramentos, incluso la Eucaristía, construyen sobre él y son perfeccionamientos y acabamientos del Bautismo desde puntos de vista distintos. La Eucaristía, en cambio, asegura y corrobora nuestra comunidad con Cristo y nos lleva, pasando por la participación en el sacrificio de la Cruz, hasta el sacrificio celestial de alabanza que Cristo ofrece al Padre ininterrumpidamente; por tanto, nos permite suponer hacia dónde se mueve la vida e historia de los hombres. Podemos, pues, decir que, según el rango, está sobre el Bautismo. En realidad la Eucaristía está en el centro de todos los sacramentos. Todos están ordenados a ella. Cfr. el capítulo sobre la Eucaristía.

2. No hay que olvidar que *también la Eucaristía es un miembro del orden sacramental* y que no deroga ningún sacramento. La opinión de que todos los sacramentos reciben su fuerza de la Eucaristía no hace justicia del todo a su encuadramiento en el organismo sacramental. Todos los sacramentos reciben su fuerza, más bien, de la muerte y resurrección de Cristo en cuanto realizados una vez en la historia, no en cuanto representados y actualizados en la Eucaristía. En todo sacramento, incluso en la Eucaristía, están actuando eficazmente la muerte y resurrección de Cristo; en cada uno actúa de modo distinto y de un modo especial en la Eucaristía; pero todos nos ponen en relación con la obra salvífica de Cristo, ocurrida una vez en la historia. Sin embargo, es compatible la afirmación de que la Eucaristía está *en el centro del orden sacramental.*

3. Todos los sacramentos, sin excluir la Eucaristía, están también ordenados al Bautismo, en cuanto que continúan, perfeccionan, hacen crecer y madurar lo fundamentado en el Bautismo. Por tanto, los demás sacramentos no pueden separarse del Bautismo. La

Confirmación es la realización del Bautismo para la publicidad de esta vida; la Penitencia es un segundo Bautismo, la tabla salvadora en el naufragio; la Extremaunción es la consagración del bautizado para la patencia y publicidad del cielo. El Bautismo, por su parte, está ordenado a los demás sacramentos como a realidades que le dan plenitud, lo mismo que la raíz está ordenada al tronco, ramas y flores, o las puertas al espacio cerrado por ellas. Sobre todo se ordena a la Eucaristía porque en ella, como ya dijimos en el tratado de la Iglesia, la comunidad cristiana logra su más esencial e importante confirmación y manifestación (§ 174). El Bautismo hace a los hombres capaces de participar en el sacrificio de la Cruz actualizado en la Eucaristía y en el culto celestial fundado por el sacrificio de la Cruz; hace a los hombres capaces de la Eucaristía y del culto celeste.

4. A través del Bautismo también la Confirmación, la Penitencia y la Extremaunción están en viva relación con la Eucaristía. Pero estos sacramentos dicen también inmediata relación a ella por cuanto reproducen el perdido supuesto de la comunidad con Cristo oferente (Penitencia), o en cuanto capacitan para manifestar y representar la unión con Cristo oferente ante la publicidad de esta vida (Confirmación) o de la otra (Extremaunción). Bien pudiera ser, por tanto, que estos tres sacramentos estuvieran más cerca del Bautismo que de la Eucaristía y que, por tanto, fuera mayor su ordenación mediata a la Eucaristía a través del Bautismo, que su ordenación inmediata a ella. El Bautismo recibe su plenitud de sentido sólo en esos sacramentos. Es sobre todo importante para entender el sacramento de la Penitencia observar que está en más viva relación con el Bautismo que con la Eucaristía, por cuanto vuelve a dar golpe de muerte a la mundanidad superada en el Bautismo y de nuevo dominadora. Desde este punto de vista la Penitencia tiene una relación especial con el Bautismo. También tiene sentido la relación, acentuada últimamente, entre la Penitencia y la Eucaristía. La viva pertenencia a Cristo, fundada en la Penitencia, tiende sin duda a la participación en la celebración de la Eucaristía. La Penitencia cura en cierto modo la capacidad humana de Eucaristía, fundada en el Bautismo y herida por el pecado. Está, pues, bien fundado el que la antigua Iglesia viera en el pecado un impedimento de la capacidad de Eucaristía y que fuera el sacramento de la Penitencia el único camino para volver a tener acceso a la Eucaristía.

Los dos sacramentos restantes—Orden y Matrimonio—se orde-

nan igualmente tanto al Bautismo como a la Eucaristía. El Orden está en relación con el Bautismo, por cuanto que en él se perfecciona y completa la participación en la muerte de Cristo fundada en el Bautismo; y el Matrimonio, por cuanto la relación de hombre y mujer manifiestan y revelan la comunidad de Cristo y la Iglesia. El Orden se ordena a la Eucaristía al capacitar a los bautizados para realizar, como instrumentos y representantes de Cristo y en nombre de la comunidad cristiana, el sacrificio de la Cruz actualizado en el sacrificio de la misa y para asegurar así cada vez más la incorporación a Cristo y la unidad del cuerpo de Cristo. El Matrimonio está en relación con la Eucaristía por cuanto que en él se representa el sacrificio de Cristo por la Iglesia, actualizado en la Eucaristía, y porque la unidad realizada en el Matrimonio es imitación de la unidad de Cristo y la Iglesia fundada en la Eucaristía. La ordenación del Orden y Matrimonio al Bautismo está incluída en el movimiento que va desde el Bautismo a la Eucaristía. En definitiva todo sacramento está ordenado, según eso, a la Eucaristía.

5. El orden sacramental debe también manifestarse *en la realización de la vida cristiana,* en la vida de piedad. Ocurriría un desplazamiento injustificado dentro del orden sacramental si se pusiera en primer plano un sacramento a costa de los otros o si se antepusiera uno de los dos sacramentos, llamados principales por Santo Tomás, al otro. Así, por ejemplo, contradiría al sentido del Bautismo y a su importancia dentro de la vida cristiana el administrarle como de paso y transitoriamente. El sentido y la significación del Bautismo exigen más bien que sea celebrado de forma que aparezca y se manifieste su eficacia fundamental para la vida de la comunidad de la Iglesia y de cada uno de sus miembros.

6. Como los sacramentos nos conceden el participar de la plenitud de vida de Cristo y la vida sobrenatural tiene una semejanza real, aunque pequeña, con la vida natural (aunque la desemejanza sea mayor que la semejanza), podemos intentar explicar el organismo sacramental por *analogía con la vida natural.* Debe tenerse en cuenta y ser evitado el peligro de entender los símbolos sacramentales en su significación natural en lugar de entenderlos como signos de fe. No debemos, por tanto, contentarnos ni quedarnos con la significación del agua o del óleo para la vida natural, sino que debemos tener en cuenta el sentido que logran los símbolos sacramentales al ser pronunciada sobre ellos la palabra de la fe.

Los sacramentos fundamentan para la comunidad de la Iglesia y para cada miembro de esa comunidad el nacimiento, crecimiento, curación y plenitud de la vida sobrenatural. La curación es un proceso vital que no está unido esencialmente a la vida, sino que sólo ocurre cuando la vida ha sido herida. Los tres procesos unidos esencialmente a la vida son causados en el ámbito sobrenatural por los sacramentos del Bautismo, Confirmación, Eucaristía. Para la vida sobrenatural bastarían estos tres sacramentos si fuera invulnerable; pero, lo mismo que la vida natural, está amenazada de enfermedad y muerte. La vida sobrenatural herida o muerta es recuperada por la Penitencia. Los rastros de debilidad causada por la enfermedad son curados por la Extremaunción, que vence las consecuencias del pecado y prepara para la plenitud del cielo.

Hay dos sacramentos al servicio de la construcción y de la vida de la comunidad de los miembros de Cristo: Orden y Matrimonio. El Orden crea los órganos para determinadas acciones importantes de la comunidad sobrenatural. El Matrimonio santifica la relación comunitaria de hombre y mujer y asegura el fundamento natural de la comunidad sobrenatural. Cfr. Santo Tomás, *Suma Teológica*, III, *q. 65, art. 1.*

Los sacramentos pueden también ser puestos en relación con las etapas más significativas de la vida del hombre. Se ve entonces que cada cambio importante de la vida del hombre está consagrado y santificado por un sacramento.

Goethe trata este punto detenidamente (claro está que sin referirse a lo sobrenatural de los sacramentos): "en lo ético y religioso, lo mismo que en lo físico y en lo social el hombre no hace nada a gusto cuando ha de hacerlo de improviso: es necesaria una sucesión, de la que nace la costumbre. No puede imaginar aislado e interrumpido lo que debe amar y hacer, y para repetir con placer una cosa no debe serle ajena. Si el culto protestante está falto de plenitud en su conjunto, investíguense los detalles y se encontrará que el protestante tiene demasiados pocos sacramentos; no tiene más que uno en que demostrarse activo, la Eucaristía, pues respecto al Bautismo sólo ve administrarle a otros, y esto no le hará bien. Los sacramentos son el ápice de la religión, el símbolo sensible de un favor y gracia extraordinarios. En la Eucaristía los labios terrenales reciben un ser divino encarnado y participan de un celestial alimento bajo la forma de un alimento terrestre. Este sentido es el mismo en todas las iglesias cristianas, recíbase el sacramento con más o menos sumisión al misterio, con más o menos acomodación a lo racional; siempre sigue habiendo una gran acción sagrada que penetra en realidad hasta lo posible o imposible, hasta aquello que el hombre no puede lograr y de lo que no puede carecer. Pero ese sacramento no debería ser solo y único; ningún cristiano puede recibirle con la verdadera alegría para la que ha

sido dado si el sentido sacramental y simbólico no está desarrollado en él. Debe estar acostumbrado a ver como una sola cosa la religión íntima del corazón y la de la Iglesia exterior; a verlas como el gran sacramento general que se divide en varios a los que comunica su santidad, indestructibilidad y eternidad. Una joven pareja se da la mano no para saludarse o para bailar: el sacerdote pronuncia sobre ellos su bendición y la unión es indisoluble. No pasará mucho tiempo y esos esposos traerán un hijo hasta el umbral del altar; será purificado con agua santa e incorporado a la Iglesia de tal manera que sólo por una acción monstruosa podrá perder ese favor. El niño se ejercita durante su vida en las cosas de la tierra y debe ser educado en lo celeste. Pensándolo un poco, debe ser admitido en el seno de la Iglesia como verdadero ciudadano, como consciente y voluntario creyente y no sin un signo exterior de la importancia de esa acción. Ahora ya es decididamente un cristiano, ya conoce sus privilegios y también sus deberes. Pero entre tanto le han ocurrido al hombre cosas maravillosas; mediante enseñanzas y castigos se ha dado cuenta de cuán problemático es su interior; en lo sucesivo se hablará ya siempre de enseñanzas y transgresiones. Pero el castigo no debe ocurrir de nuevo. En la infinita confusión en que se ve enredado por culpa de la lucha de las exigencias naturales y religiosas se le ha dado un magnífico medio de salida: el confiar sus acciones y maldades, sus indignidades y dudas a un hombre digno y dedicado a ello que sabe tranquilizarle, amonestarle, fortalecerle, corregirle con castigos simbólicos, hacerle en definitiva feliz perdonándole las culpas y devolviéndole la tabla de su humanidad limpia y lavada. Y así, a través de varias acciones sacramentales, que se ramifican en procesos sacramentalmente más pequeños, se prepara y, tranquilizado, se arrodilla para recibir la Hostia; y para que el misterio sea más grande ve el cáliz sólo de lejos: no es una bebida y comida común que satisface, sino que es un alimento celestial que da sed de bebidas celestiales. Sin embargo, el joven no cree que todo se haya acabado; tampoco el hombre lo cree. Pues aunque en las cosas terrenas logremos por fin estar satisfechos y no deseemos ya aumentar nuestros conocimientos o carácter, en las cosas celestiales nunca terminamos de aprender. El sentimiento más alto, que a veces se encuentra en nosotros como en casa, es presionado por tantas circunstancias que nuestras posibilidades difícilmente conseguirían todo lo que es necesario para el consejo, el consuelo y la ayuda. Pero para eso está dispuesto también aquel medicamento para toda la vida y siempre espera un hombre inteligente y piadoso para corregir al que yerra y para calmar al atormentado. Y lo que ha sido así demostrado durante toda la vida, a la puerta de la muerte debe demostrarse diez veces más activo. Después de una costumbre iniciada desde la juventud y confiada, el que va a morir acepta con ardor aquellas seguridades simbólicas y significativas y así le es asegurada, cuando falla toda garantía terrenal, una existencia bienaventurada para toda la eternidad. Se siente decididamente convencido de que ni un elemento enemigo del alma ni un espíritu de mala voluntad podrá impedirle el revestirse de un cuerpo glorificado para participar inmediatamente de la divinidad en las infinitas bienaventuranzas que de ella emanan. Al final, para que todo el hombre sea santificado se ungen y bendicen también los pies. Después, aun en caso de curación y convalecencia, sentirán aversión al tocar este suelo terrestre e impenetrable.

Les ha sido concedida una maravillosa elasticidad que les permite arro-

jar de sí la tierra que antes calzaban. Y así se unen en un círculo espléndido de acciones igualmente dignas y santas, cuya belleza hemos descrito brevemente, la cuna y el sepulcro, por muy separados que estén.

Pero todas estas maravillas espirituales no brotan, como otros frutos, en el suelo terrestre, pues ni pueden ser sembradas ni crecen ni son cultivadas. Deben ser suplicadas a otra región y no se concederán a todos ni en todo tiempo. Ahora nos sale al paso el más grande símbolo de la tradición piadosa. Oímos que un hombre puede ser favorecido, bendecido, santificado delante del otro de arriba. Pero para que eso no parezca un don natural, ese enorme favor unido a un enorme deber, debe ser transmitido de un justificado a otro, y el mayor bien que un hombre puede pedir sin que, sin embargo, pueda lograrlo o comprenderlo por sí mismo, se manifiesta y eterniza en la tierra por una herencia espiritual. En la ordenación del sacerdote se resume todo lo que es necesario para celebrar eficazmente todas aquellas acciones santas con las que todos son favorecidos, sin que les sea necesaria más actividad que la fe y la confianza. Y así entra el sacerdote en la serie de sus antecesores y descendientes, en el círculo de los ungidos con él, y representa el más grande de los que bendicen, tanto más gloriosamente cuanto que no es a él a quien nosotros veneramos, sino su oficio, su ministerio. No su gesto ante el que doblamos la rodilla, sino la bendición que él da y que parece más santa e inmediatamente venida del cielo, porque no puede ser debilitada o anulada por los pecados y vicios del instrumento terreno" (Goethe, *Aus meinem Leben*, 2, 7).

No hay que creer que esta descripción de los sacramentos sea exhaustiva, so pena de no entenderlos correctamente. Son algo más que una seguridad, adorno o bendición de la vida natural; en cierto sentido también son eso, pero sobre todo están destinados a formar una vida divina, completamente distinta de la natural.

§ 232

Los sacramentos precristianos

1. Según la creencia general de los teólogos, basada en el testimonio de la Escritura y de los Santos Padres sobre la voluntad salvífica universal de Dios, ya en la legislación viejotestamentaria (en el tiempo de la ley natural) existieron algunos medios de salvación con respecto al pecado original para los niños que no llegasen al uso de razón. (En cuanto a la salvación de los adultos, véase §§ 176 y 212.) Puede admitirse que consistió en un acto externo con el que los progenitores manifestaban su fe en Dios y la entrega de su hijo a El. Esta acción externa puede tener su origen en la misma *revelación primitiva*. Se pueden considerar los esfuerzos pe-

nosos y las renuncias en la lucha con la naturaleza, el dolor, las enfermedades y las miserias de la vida, que son la maldición del pecado, como señales en este tiempo de vigencia de la sola ley natural, con las que expresaba el hombre su fe en Dios y la entrega que hacía al Señor del hijo que le había dado *(Gen.* 3, 14-23). Aunque la aparición de estos males se debía a que Dios había maldecido a la humanidad, fueron a la vez medios de salvación. Porque en este peregrinar todo castigo de Dios es una gracia. Al someterse el hombre a El le reconoce como juez. Así se realiza el dominio de Dios en el mundo. De este modo el hombre consigue su salvación. (Schell: Para el varón su trabajo cotidiano, con penuria y lucha hasta el agotamiento de sus fuerzas, es el gran sacramento de la penitencia; para la mujer son los dolores del parto, las calamidades domésticas y la paciente perseverancia.) Aunque estas consecuencias del pecado original como expresión del amor y de la ira de Dios (Cfr. § 136) servían principalmente a la salvación de los adultos, también podían tener una virtud salvífica para los niños si los padres se sometían por amor a su hijo y por piedad al juicio de Dios.

2. La existencia de los sacramentos viejotestamentarios nos es atestiguada por el Concilio de Trento (sesión 7.ª, canon 2; D. 845). La circuncisión fué el más importante de estos sacramentos desde los días de Abraham *(Gen.* 17, 10-11). Ya bajo la Ley mosaica existieron otros sacramentos (purificaciones, lavatorios, ofrendas de comida, cordero pascual). Pero mientras que antes de Abraham estos signos de la salvación no eran más que simples signos naturales, pasan ahora a ser elementos de la automanifestación divina en la Historia y, por tanto, señales históricas una vez Dios llamó a Abraham.

3. Estos signos tienen una vinculación con los sacramentos del Nuevo Testamento, si bien son distintos de ellos. Vinculación y diferencia que quedan caracterizadas por la relación total que existe entre el Nuevo y el Viejo Testamento. El AT es precursor del Nuevo. Cristo es el cumplimiento de la Antigua Alianza. Pero al mismo tiempo se nos da testimonio de la discontinuidad insuperable. Cristo no es la consecuencia de la evolución soteriológica precedente. Más bien puede decirse que Dios se ha hecho presente en el mundo por medio de El, de un modo creador y amoroso, que

no es fruto de deducción alguna. La discontinuidad es mayor y supera la aparente continuidad.

4. De aquí que la diferencia entre los signos salutíferos del Viejo y Nuevo Testamento sea mayor que su vinculación. Sobre todo, esto se manifiesta en el hecho de que los sacramentos viejotestamentarios no tienen eficacia *ex opere operato*, sino *ex opere operantis*. Nadie puede justificarse por la Ley o por las obras de la Ley (*Rom.* 3, 20; *Gal.* 2, 16; 2, 21; 3, 11; *Hebr.* 7, 19). Cfr. *Tratado de Gracia.*

Los sacramentos viejotestamentarios no contenían la salvación como se nos asegura en los del NT en el Concilio de Trento. Su función salvífica consistía en ser prefiguración de lo venidero, oscuros anticipos del futuro. Su eficacia salvífica estribaba en que eran medios y modos de la realización de la fe. Fueron *simples señales de la fe*. En ellos reconocía el creyente su fe en las promesas divinas. Los signos salvíficos del NT son también, como ya hemos visto, señales de la fe. Sólo que, a diferencia de los viejotestamentarios, en ellos se contiene la salud que se apodera del hombre por la fe. La fe es en el AT la respuesta a la salvación prometida; en el NT, la respuesta del hombre a la salvación ya hecha realidad. Como respuesta humana a la automanifestación de Dios la fe del Viejo y del Nuevo Testamentos son una misma cosa, a pesar de la profunda diferencia. Puede decirse que, refiriéndose a los niños que no han llegado al uso de razón, la circuncisión como señal objetiva de la fe en Dios fué el motivo de que nos fuera concedida la salvación por el Redentor venidero.

Santo Tomás dice en la *Suma Teológica* (III, q. 61, art. 3): "Los sacramentos son necesarios para la salvación del hombre por ser signos sensibles de realidades invisibles mediante las cuales el hombre se santifica. Después del pecado nadie puede santificarse a no ser por Cristo, "a quien ha puesto Dios como sacrificio de propiciación, mediante la fe en su sangre, para manifestación de su justicia, pues El es justo y justifica a todo el que cree en Jesucristo." Por eso era necesario que antes de la venida de Cristo hubiera algunos signos sensibles mediante los cuales el hombre atestiguase su fe en la venida futura del Salvador. Tales signos se llaman sacramentos. Luego antes de la venida de Cristo fué necesario instituir algunos sacramentos.

Soluciones. 1. La Pasión de Cristo es causa final de los sacramentos antiguos, pues fueron instituídos para significarla. Ahora bien, la causa final no precede en el tiempo, sino sólo en la intención del que obra. Por tanto, no hay inconveniente en que antes de la Pasión de Cristo hubiera algunos sacramentos.

2. El estado del género humano después del pecado y antes de Cristo se puede considerar bajo doble aspecto. El primero, desde el punto de vista de la fe. En este sentido el estado fué siempre el mismo, ya que los hombres se justificaban por la fe en la venida futura de Cristo.

Puede consultarse sobre este particular la obra de A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, págs. 19-108, en las que se estudia la doctrina de la primera escolástica.

En un segundo aspecto se puede atender a la intensidad o atenuación del pecado y del conocimiento explícito de Cristo, pues a medida que pasó el tiempo el pecado comenzó a dominar más en el hombre en tal grado que, oscurecida la razón para vivir rectamente, no bastaban al hombre los preceptos de la ley natural, sino que fué necesario determinarlos en una ley escrita y proponer con ellos algunos sacramentos de la fe. También era necesario que, con el correr del tiempo, se explicitase más el conocimiento de la fe, como dice San Gregorio: "Con el progreso de los tiempos se acrecentó el conocimiento divino." Y ésta es la razón de que en la ley antigua se estableciesen ciertos sacramentos de la fe que se tenían en el Cristo futuro. Estos, respecto de los sacramentos anteriores a la Ley, son como lo determinado respecto de lo indeterminado, ya que antes de la Ley no se señalaron como en la ley los sacramentos. Y este progreso era necesario no sólo por el oscurecimiento de la ley natural, sino también para que hubiera una significación más precisa de la fe.

3. El sacramento de Melquisedec, que precedió a la Ley, se parece más al sacramento de la ley nueva en la materia, pues dice el *Génesis:* "ofreció pan y vino", de modo semejante a como el sacrificio de la nueva ley se realiza en la oblación de pan y vino. En cambio, los sacramentos de la ley mosaica son más semejantes en cuanto a la realidad significada por el sacramento, es decir, a la Pasión de Cristo, como aparece claro en el rito del cordero pascual y en otros ritos análogos; y está bien así, porque si permanecieran las mismas apariencias sacramentales correría el peligro de parecer el mismo sacramento, dada la continuidad en el tiempo."

Y en la cuestión 62, artículo 6, añade: "Por la fe en la Pasión de Cristo los patriarcas se justifican como nosotros, ya que los sacramentos de la ley antigua eran profesiones de fe, en cuanto esos sacramentos significaban la Pasión de Cristo y sus efectos. Así, pues, los sacramentos de la ley antigua no tenían en sí alguna virtud capaz de conferir la gracia justificante, sino que sólo significaban la fe por la que se justificaban.

Soluciones. 1. Los patriarcas tenían fe en la Pasión futura de Cristo, la cual podía justificar en cuanto estaba en la aprehensión del alma. Nosotros, en cambio, tenemos esa fe en la Pasión de Cristo, ya realizada, que puede justificar incluso según el uso real de cosas sacramentales.

3. Por todo esto parece más exacto afirmar que la circuncisión, como los demás sacramentos de la ley antigua, era sólo signo de la fe justificante. Por eso dice el Apóstol en la *Carta a los Romanos:* "Abraham recibió la circuncisión como signo de la justicia de la fe." Así, pues, en la

circuncisión se confería la gracia en cuanto era signo de la futura Pasión de Cristo, como se dirá más adelante."

Santo Tomás sigue diciendo (q. 70, art. 1): "El bautismo se denomina "sacramento de la fe" en cuanto que en él se hace una profesión de fe y por él queda el hombre incorporado a la comunidad de los fieles. Ahora bien, nuestra fe y la de los antiguos Padres es la misma, según aquello del Apóstol: "Teniendo el mismo espíritu de fe, creemos." Pero la circuncisión era como una profesión de fe; de ahí que por la circuncisión los antiguos se congregaban, formando la comunidad de los fieles. Luego es manifiesto que la circuncisión fué preparación del bautismo y representación anticipada del mismo en cuanto que a los antiguos Padres "todas las cosas se sucedieron en figura" del futuro, así como también su fe era acerca de lo futuro".

En la circuncisión ve precisamente Santo Tomás lo común y lo distinto entre el Nuevo y Viejo Testamentos.

Así nos dice (q. 70, art. 2): "La circuncisión fué preparación para el bautismo en cuanto era una profesión de fe en Cristo, fe que nosotros confesamos en el bautismo. Entre los antiguos Padres, el primero en recibir la promesa de Cristo, que había de nacer, fué Abraham, a quien se dijo: "Se gloriarán en tu descendencia todos los pueblos de la tierra." Y por mandato del Señor él fué el primero que se apartó del trato con los infieles: "Sal de tu tierra y de tu parentela." Luego la circuncisión estuvo bien instituirla en tiempo de Abraham.

Inmediatamente después del pecado del primer padre, a causa de la creencia personal de Adán, que había sido instruído plenamente acerca de las cosas divinas, la fe y la razón conservaban aún su vigor primitivo y, por consiguiente, no era necesario determinar para los hombres los signos exteriores de la fe y de la salvación; cada uno hacía profesión de su fe mediante los signos manifestativos que se le antojasen como más propios. En cambio, en tiempo de Abraham, la fe era menos fuerte y por eso muchos cayeron en la idolatría. Asimismo hasta tal punto la razón natural se había oscurecido a causa del aumento progresivo de la concupiscencia carnal, que llegó a cometer incluso pecados contra la naraleza. De ahí que entonces, y no antes, se instituyese la circuncisión como una profesión de fe y como un remedio contra la concupiscencia carnal."

En el artículo 4 prosigue: "Luego es preciso concluir que por la circuncisión se transmitía la gracia en cuanto a sus efectos, aunque de distinto modo a como sucede en el bautismo. Este confiere la gracia por la virtud de que está enriquecido al ser instrumento de la Pasión de Cristo, que ya se ha realizado. En cambio, la circuncisión confería la gracia en cuanto era signo de la futura Pasión de Cristo, de tal forma que el que la recibía hacía profesión de esta fe; los adultos protestaban dicha fe por sí mismos, y los niños mediante otros. Por eso dice el Apóstol que "Abraham recibió la circuncisión por señal, por sello de la justicia de la fe"; porque la justificación venía de la fe significada, no de la circuncisión, que era su signo. Y como quiera que el bautismo, mas no la circuncisión, obra instrumentalmente en virtud de la Pasión de Cristo, de ahí que nos incorpora a Cristo y confiere más abundante gracia que la circuncisión; una realidad presente es siempre más eficaz que una simple esperanza...

Así como antes de haberse instituído la circuncisión era la fe en Cristo que había de venir la que justificaba tanto a los niños como a los adultos, así también ocurría lo mismo una vez instituída la circuncisión; pero antes de la implantación de este rito no se exigía un signo exterior protestativo de esa fe, porque los fieles aún no habían comenzado a formar comunidad separadamente de los infieles para el culto del único Dios. Sin embargo, es probable que los padres fieles dirigiesen a Dios alguna plegaria y empleasen alguna bendición con sus hijos, sobre todo en peligro de muerte; esas oraciones y bendiciones eran una especie de "testimonio de su fe". Por su parte, también los adultos ofrecían oraciones y sacrificios en favor de sí mismos."

En la Edad Media se ocupó de una manera especial del estudio de las relaciones entre los sacramentos viejo y nuevotestamentarios el famoso teólogo dominico Roberto Kilwardby († 1279).

§ 233

Significación escatológica de los sacramentos

I. Los sacramentos como signos de este mundo

1. En los sacramentos se dan encuentro tres épocas distintas. Santo Tomás de Aquino nos dice (*Suma Teológica,* III, q. 60, art. 3): "Propiamente hablando, se llama sacramento lo que se ordena a significar nuestra santificación. Hay que tener presente que en la santificación se pueden distinguir tres aspectos: su causa propia, que es la Pasión de Cristo; su forma, que consiste en la gracia y virtudes, y su último fin, que es la vida eterna. Los sacramentos significan todas esas realidades. Por tanto, el sacramento es, a la vez, signo rememorativo de la Pasión de Cristo, que ya pasó; signo manifestativo de la gracia, que se produce en nosotros mediante esa Pasión, y anuncio y prenda de la gloria futura."

Los sacramentos incorporan a los que los reciben en la muerte y resurrección de Cristo. Con fuerza siempre nueva dan el golpe de muerte al *viejo Adán* y hacen resurgir al nuevo hombre, el hombre de Cristo. Apartan al que los recibe del mundo, haciéndole partícipe de la gloria de Cristo glorificado. Todo esto son acontecimientos ocultos que atienden a su revelación. El estado de manifestación nos hará ver que las formas de existencia antiguas y precarias, heridas de muerte con el bautismo, han desaparecido ya por completo, brillando de un modo perfecto la gloria que quedó ci-

mentada en germen con el bautismo. Hasta que llegue esta hora el cristiano vive en un *mundo de transición*, en el mundo de la resurrección y de la nueva venida de Cristo, que tendrá lugar al fin, con la resurrección de todos los hombres. Cfr. § 158.

2. Los sacramentos tan sólo *son válidos para este tiempo intermedio*. Son prefiguraciones y alusiones de nuestra participación plena y total en la resurrección de Cristo. Cada vez significan y producen un nuevo comienzo y son al mismo tiempo signos del futuro. Cuando irrumpa éste cesarán estos signos. Porque ya no hará falta la alusión a Cristo al aparecer El en todo su esplendor. Santo Tomás observa que "Dionisio dice que el estado de la Nueva Ley hace de intermedio entre la Ley antigua, prefiguración de lo que tendría realización en la Nueva y el estado de gloria, en el que todo se nos revelará en verdad y perfectamente. Entonces ya no existirán los sacramentos. Pero en tanto conozcamos "en espejo" (*I Cor.* 13, 12) será necesario servirnos de los signos sensibles para llegar a lo espiritual y esto pertenece al concepto del sacramento" (*Suma Teológica*, III, q. 4). Hasta que se inaugure este estado de cosas los sacramentos constituyen la garantía de su venida. Significan en este tiempo intermedio que el presente es un tiempo de espera y perseverancia, de tránsito hacia una comunidad futura con Cristo. En ellos se cumple siempre nuevamente la promesa de Cristo: "He aquí que estoy entre vosotros hasta el fin de los tiempos" (*Mt.* 28, 20).

3. De esta manera hacen una misma cosa única del pasado y del futuro. Más aún: así como el pasado está presente en ellos, del mismo modo el futuro está ya incluído en ellos. En los sacramentos coinciden pasado y futuro. Aunque el acento recaiga más en el porvenir. Pues los signos salvíficos se hacen presentes por causa del futuro. En la consumación de los sacramentos la mirada no se dirige hacia el pasado para permanecer en él, sino más bien desde él, llenos de esperanza para ir hacia el futuro. En ellos está puesta la esperanza.

En los sacramentos la situación del hombre queda expresada como la de un peregrino. El hombre está siempre en camino y no hacia una meta cualquiera, sino hacia la última, hacia aquel país que Dios prometió a Abraham, el nuevo cielo y la tierra nueva (*Hebr.* 13, 13-14). Los sacramentos no son sólo signos del camino hacia esta tierra, sino también las provisiones de esta peregrinación.

Lo cual vale especialmente de la Eucaristía, aunque no sólo de ella, sino de cualquier sacramento. La Eucaristía ofrece al hombre aquel alimento y bebida espiritual *(I Cor.* 10, 4) que necesita para poder recorrer el largo camino que va al lejano país del futuro. Prefiguración de este peregrinar fué en el VT el cordero pascual, que debía comerse de pie, con prisas *(Ex.* 12, 11). Cristo es nuestro Cordero pascual *(I Cor.* 5. 7). La Eucaristía es, por tanto, el cumplimiento de aquel peregrinar, prefigurado ya por el cordero pascual viejotestamentario. San Juan Crisóstomo explica esto de la siguiente manera: "Ninguno de los que comieron el cordero pascual volvió la vista atrás, a Egipto, sino hacia el cielo, hacia la Jerusalén celeste. Por esto también tú debes comer ceñido y calzado, para que sepas que estás obligado a estar preparado para el camino tan pronto como comiences a comer el Cordero pascual."

4. El tránsito por el mundo hacia la Jerusalén celeste se realiza en comunidad con Cristo que a través de la cruz llega a la resurrección. De esta manera los sacramentos son signos de la comunidad con Cristo en la muerte; esto resulta más claro y palpable hasta la nueva venida de Cristo que el hecho de que son también signos de la gloria celestial de Cristo *(Eph.* 2, 6). Los bautizados han entrado ya en el cielo como ciudadanos del mismo *(Phil.* 3, 20).

Sin embargo, a pesar de ello la Iglesia no considera a la Eucaristía como el cielo en la tierra, como se ve en la postcomunión, en la que se pide de nuevo que, no obstante la inmediata comunión íntima con Cristo, quiera El hacernos partícipes de la vida eterna.

5. El tiempo intermedio tiene su importancia peculiar debida a los mismos sacramentos. Por ellos, lo mismo que por la palabra de la predicación, es tiempo de salvación (aunque no pueda hablarse propiamente de historia de la salud).

No debe ser menospreciado, por tanto, este tiempo intermedio ni en provecho del pasado, en el que Cristo obró la redención, ni del futuro, en el que se acabará su obra. Este es uno de los errores de determinadas tendencias de la teología protestante actual. El tiempo intermedio es el tiempo en que Cristo como Señor de la Palabra y del Sacramento se hace presente en la Iglesia a los suyos y en el *hic et nunc* a los que creen en El, les envía la salvación preparada para que se realice plenamente en el futuro.

Perdería, por tanto, su sentido si este tiempo estuviera desvinculado lo mismo del pasado que del futuro. Es de gran importancia considerar este triple momento del tiempo que desde el pasado va al futuro a través del presente. Así se comprenden mejor los sacramentos y el mismo cristianismo.

II. Sacramentos y realización de la fe en el interregno

1. Los sacramentos se nos aparecen en este tiempo que va desde la resurrección de Cristo hasta su nueva venida más como señales de muerte que de gloria, aunque también sean esto último.

Hasta que todo esté acabado son una continua exigencia e imposición de *aceptar en el corazón* lo que significa: la comunidad de muerte con Cristo. Comunidad que debe ser operante en el corazón y en las obras. Esta eficacia consiste en suprimir de nuestros sentimientos y deseos todo lo mundano, esto es, el egoísmo y el orgullo, que sufrieron un duro golpe de muerte con el bautismo. De este modo la muerte de Cristo, que fué entrega total, se hace cada vez más eficiente. El bautismo produce en nosotros aquel movimiento en que Cristo se ofreció por nosotros, el movimiento de la entrega que alcanza su plenitud cuando queda muerto todo orgullo. Entonces quedarán transformadas también por Dios las formas precursoras de nuestro peregrinar. Sin una continua entrega de nuestro yo en la muerte de Cristo, sin una *ascesis* no es posible la vida del bautizado. Por otra parte, toda ascesis entendida y realizada cristianamente es efecto de la comunidad sacramental con Cristo. Esta comunidad producida por los sacramentos no es sólo la causa de toda nueva obra, sino también la esfera, el ámbito o espacio en el que se realiza. Todo esfuerzo y obra está caracterizado, por tanto, por el hecho de estar realizados por uno que está unido a Cristo por los sacramentos.

2. Aunque se acentúe aquí de una manera especial la comunidad con Cristo, basada y fundamentada en la Liturgia, no significa esto ni menosprecio del obrar humano ni tampoco debe interpretarse como caída en el pelagianismo la exigencia de apelar a todas las fuerzas humanas. Más bien se indica con ello el verdadero orden, en el que tanto la actuación divina como los esfuerzos humanos ocupan un lugar. No puede negarse ninguna de las dos cosas. En este entremezclarse misterioso del esfuerzo humano y de la acción divina la preeminencia corresponde a Dios. La acción de Dios en el hombre alcanza su máxima eficacia en la Liturgia siempre que discurra por los cauces corrientes de la economía soteriológica presente. De donde la primacía de la participación en la

Liturgia sobre el mismo esfuerzo moral. De todos modos, el que un cristiano dé más importancia al esfuerzo moral que a la participación litúrgica no le hace acreedor del reproche de ser pelagiano, así como tampoco de quietista, si concede una importancia superior a la participación litúrgica, menospreciando su esfuerzo propio. Estas unilateralidades son la consecuencia de la imperfección humana, que se opone a la realización natural del recto orden. Pero en sí no son objeciones contra este orden. Estos reproches mencionados deben ser superados para no caer en un entusiasmo unilateral por la liturgia olvidando la ascesis o en un cuidado excesivo de ésta en detrimento de la liturgia.

De la estrecha relación existente entre liturgia y ascesis se sigue que no existe ninguna contradicción fundamental entre la llamada *piedad litúrgica y la ascética.* La participación en la liturgia lleva al hombre por sí misma a la ascesis, de no poner resistencia el hombre por el orgullo al movimiento despertado en él por la liturgia; la ascesis, a su vez, si es cristiana nace y se nutre de la comunidad con Cristo, fruto de la Liturgia. Cfr. Encíclica *Mystici Corporis.*

3. La Sagrada Escritura nos dice en múltiples ocasiones que la comunidad sacramental con Cristo debe traducirse en el querer y obrar (por ejemplo, *Rom.* 6, 12; *I Cor.* 10, 11; *Col.* 3, 1; *Pet.* 4; otros pasajes pueden verse en § 127), a fin de ir con esperanza firme al encuentro del día del Señor (*Phil.* 1, 10).

4. Según los Padres el Bautismo es una consagración para la lucha.

Así, el Seudo-Dionisio nos dice (*De la jerarquía eclesiástica,* cap. 2, consid. 3): "El jerarca, semejante a Dios, comienza la unción sagrada y después los sacerdotes acaban este negocio santo; llaman al catecúmeno simbólicamente para las luchas santas en que él entra a tomar parte bajo las órdenes de Cristo. Porque Cristo, por su divinidad, es el creador del orden de la lucha, ha determinado en su sabiduría las leyes de la batalla, preparando en su gloria el premio a los vencedores. Algo divino. En su bondad con los que pelean se ha unido santamente con ellos y lucha por su libertad y victoria contra el poder y la perdición de la muerte. Por eso el bautizado luchará con alegría, puesto que son batallas de Dios, y permanecerá fiel a las reglas de la lucha dadas por tan sabio ordenador y luchará sin defección, de acuerdo con ellas. Porque se funda en la firme esperanza del premio glorioso de la victoria, al estar sujeto a Señor y Caudillo tan excelente. Siguiendo las huellas del que por su bondad ha sido el primero de los guerreros, se esfuerza en las batallas, con las que se engendra de nuevo la imagen de Dios, destruyendo los poderes y las influencias que se oponen a su divinización, muriendo al pecado, místicamente hablando, con Cristo en el bautismo."

En la recepción de los sacramentos el hombre imita ónticamente la muerte con Cristo; se hace él mismo imagen de Cristo. Lo que acontece en el misterio debe traducirse siempre en los sentimientos de manera que la realización vital cristiana sea una continua y duradera *imitación* de Cristo, una entrega total hasta la muerte.

Así puede decir San León Magno que la cruz de Cristo, que tiene por finalidad la salvación de los mortales, es un misterio y un ejemplo, un sacramento al manifestarse en ella todo el poder de Dios y un ejemplo al mover a los hombres al amor *(Sermón* 72, 1). "Un doble medio salvífico nos ha preparado el Todopoderoso: por una parte, es un sacramento; por la otra, un ejemplo. Por el primero se nos conceden los bienes celestiales y por el otro se nos pide lo que se nos puede pedir a los hombres" *(Sermón* 76, 5). Con celo inextinguible quiere convencer San León Magno a sus oyentes que la participación en el misterio de la Cruz debe operarse en los sentimientos.

Como botón de muestra citamos un pasaje del *Sermón* 70, 5: "Por esto busque el cristiano su lugar allí donde Cristo le encumbró con El. Dirija hacia allí todos sus pasos, donde, como sabe, se realizó la redención de los hombres. El dolor del Señor dure hasta el fin del mundo. Así como es el Señor, al que se honra y ama en sus santos, el que se nutre y viste en los pobres, del mismo modo debe tener El parte en los sufrimientos de todos los que padecen persecución por la justicia. Debiéramos suponer que después de la propagación de la fe por todo el mundo y con la disminución del número de los incrédulos, todas las pruebas y persecuciones crueles que han caído sobre los mártires ya han terminado por completo. Tan sólo estarían obligados a cargar con la cruz del Señor aquellos que por destruir su amor a Cristo se impusieran estos duros sacrificios. Pero otra es la doctrina que nos han enseñado los piadosos siervos de Dios. Y también otra es la predicación del Apóstol al decir que los que quieran vivir dichosos en Cristo Jesús sufrirán persecución (*II Tim.* 3, 12). Según estas palabras aparece como tibio y perezoso el que no tiene que luchar con persecuciones. Sólo el que ama el mundo puede vivir en paz con él. Jamás existió una comunidad entre la justicia y la injusticia, entre la mentira y la verdad, entre la luz y las tinieblas. Aunque por una parte el amor al prójimo de los buenos tienda a que los malos se hagan buenos y a pesar de que se consiga por la gracia de la misericordia divina la conversión de muchos, no por esto dejan de acosar a los buenos los malos espíritus. Con ocultas intrigas o en lucha abierta están en contra de lo que la voluntad del bien se ha propuesto realizar en los buenos. Todo lo que es justo y santo les atormenta. Y aunque los malos espíritus no tengan un poder sobre los hombres superior al que les ha sido dado y permitido por la justicia divina, que quiere hacer mejores a los suyos probándoles y ejercitando su paciencia, a veces se presentan con tal astucia y arte que parece puedan perseguir

o atormentar al hombre a su gusto. Por desgracia, con esta malévola astucia conmueven a muchos de manera que algunos temen su odio y procuran congraciarse con estos malos espíritus, siendo mejor para el hombre tener a Satanás como enemigo que como amigo. Las almas que saben temer solamente al Señor, amarle y esperar únicamente en El luchan contra sus malas inclinaciones, mortificando los sentidos de su cuerpo, a fin de no temer a los malos espíritus ni serles útiles. Prefieren la voluntad divina a la suya y se quieren mucho más a medida que abandonan más y más su amor propio y se enamoran de Dios.

Cumplen lo que el Señor les ha dicho: "No vayas tras de tus malas inclinaciones y sé libre de tu voluntad. Distinguen entre sus inclinaciones y separan lo que es del espíritu de lo que es de la carne. Así se niegan, en cierto modo, a sí mismos, al no seguir sus deseos sensuales, sino que van tras de aquello que anhela su alma."

Gregorio de Nisa exhorta en su *Magna Catequesis* a los catecúmenos a que procuren corresponda un nuevo modo de sentir a la transformación real operada por el Bautismo.

"El bautizado se ha hecho hijo de Dios y el hijo tiene la misma naturaleza que el padre. Puesto que has tomado a Dios y te has convertido en hijo suyo, da testimonio de quien es tu Padre. Con aquellas características con las que conocemos a Dios se traslucirá el parentesco divino de los verdaderos hijos de Dios. Pero si perseveras en tus malas propiedades te imaginas vanamente que has renacido de lo alto."

El Papa *San Gregorio Magno* explica que "nosotros que celebramos los misterios del Cuerpo del Señor, debemos imitar lo que festejamos".

La afirmación de que la comunidad sacramental con Cristo debe repercutir en el obrar no está en contradicción con la doctrina, sostenida desde muy antiguo, de que toda acción cristiana es una obra de amor. Los sacramentos, que tienen su eficacia operativa, nos hacen precisamente partícipes de la muerte y de la gloria de Cristo. En la muerte Cristo se entregó sin reservas. Participar en su muerte significa ser incorporado en aquel movimiento de entrega total. La eficacia de los sacramentos es, por tanto, eficacia del amor de Cristo en el obrar del que está unido con El, en el sacrificio de la familia, en el pueblo, en la Iglesia. Al ser Cristo el que actúa en el obrar humano el obrar del bautizado adquiere una fuerza insuperable. "El que siguiendo el ejemplo del Apóstol mortifica su cuerpo, dominándolo (*I Cor.* 9, 27), superará a los enemigos con la misma fuerza que Jesús. Vencerá ya ahora al mundo; es obra y triunfo de Cristo el que sus siervos resistan con éxito las tentaciones del pecado" (San León Magno, *Sermón* 70, 6).

5. La Iglesia pide en la Liturgia con decisión inviolable realicemos en las obras lo que ha tenido lugar en el sacramento:

"Los que iluminados por la nueva luz de tu Verbo encarnado, haz que resplandezca en nuestro obrar lo que brilla por la fe en la mente" (2.ª Misa de Navidad).

6. Los sacramentos se manifiestan como realidades de un dinamismo y actividad inimaginable mediante las obras que producen y que caracterizan. Están incorporados en la corriente vital que incluye en sí misma el poderío y la plenitud del mismo Dios. El movimiento salvífico brota del Padre por medio del Hijo en el Espíritu Santo a través de los sacramentos en el yo humano, adueñándose de él y abarcando todos los órdenes de la vida, en las alegrías y en los sufrimientos, por los abismos y las cimas, hasta que retorne al Padre por mediación del hijo en el Espíritu Santo. Si alguien quisiera poner freno u oponerse a este movimiento su pecado sería el más profundo y radical. Sería poner resistencia a que Dios entre en el hombre (contra el "Acto Puro"). Cfr. vol. I, § 63. La concepción de Fichte, fruto de consideraciones puramente naturalísticas, de que la inercia es el pecado fundamental, logra aquí su sentido más profundo en el orden sobrenatural.

Siendo amor este movimiento desencadenado por Dios en el yo humano, la pereza de la inercia se revela como carencia de amor, como egoísmo en el que el hombre no concentra todas sus fuerzas y no se dirije en amorosa entrega al Tú, a la comunidad, a Dios, ni se mueve hacia el otro yo, hacia Dios en último término, sino que permanece en él y se encierra en sí. El egoísmo se convierte así en traición al ser creado por el sacramento.

7. En la *Patrística* se considera el efecto del Bautismo en las buenas obras como una nueva configuración de la filiación divina del bautizado. Así dice Orígenes: "Bienaventurado aquel que nace siempre de Dios. No sólo una vez nace el justo de Dios, sino que nace en cada obra buena, porque en ella Dios da a luz al justo... Así como el Redentor es engendrado continuamente y puede, por tanto, decir que "antes que todo montículo me engendra (no me engendró, sino me engendra), naciendo el Redentor incesantemente del Padre, del mismo modo Dios te engendra en El si tienes el espíritu de la filiación divina, siempre te engendra en toda obra buena, en todo pensamiento y, así nacido, eres un hijo de Dios engendrado en Cristo Jesús" (*Homilía a Jeremías* 9, 4).

Metodio de Filipo dice casi lo mismo (*De sanguisuga*. 8, 2). "Admitir la Encarnación del Hijo de Dios de la Virgen Santísima y no confesar que El también se hace presente en carne en la Iglesia, no es perfecto. Porque no sólo debemos confesar en aquella carne santísima, que era de la Virgen, nuestra propia parusía, sino también otra semejante en el

espíritu de cada uno de nosotros." Y añade en el *Symposium* (8, 9): "Está claro que el que entre los hombres no ha llenado todavía y cumplido la sabiduría de Dios, superior a toda gloria, éste no ha nacido aún de Dios, éste no se ha revelado ni aparecido aún. Pero cuando se haga claro para él el misterio de la gracia, entonces, si se convierte a la fe, nacerá Cristo en él por el conocimiento y en su interior. De aquí que se diga con acierto que la Iglesia configura y engendra continuamente el Logos en los catecúmenos." Prefiguración de este renacer divino incesante es para San Clemente de Alejandría la encarnación del Logos en María, ocurrida una vez para siempre. La santificación del hombre consiste por ello en una progresiva imitación dentro del Cuerpo místico de Cristo, del nacimiento de Cristo de María Virgen (*De Dogmatum solutione*, 3): "Pues desde que el Logos de Dios, Unigénito, se ha hecho hombre se ha santificado también la naturaleza humana, porque ha sido transformada a imagen suya en la santidad y en la vida justa. Si vivimos con fe y santamente Cristo se transformará en nosotros e irradiará sus propias cualidades de un modo espiritual en nuestro interior."

Máximo el Confesor se expresa también de modo parecido: "Por la virtud quiere Dios hacerse hombre en aquellos que son dignos de El. Bienaventurado, pues, el que por su sabiduría puede realizar esta encarnación divina en su interior. Acaba la plenitud de este misterio al recibir por la gracia la divinización y en este incesante hacerse Dios jamás habrá fin para él" (*Quaest. ad Thalassium*, 22).

8. Por ser los sacramentos, como ya hemos visto (§ 229), signos de la comunidad, *la Iglesia es la portadora, el sujeto de este activo perseverar y esperar* en el que los unidos a Cristo por medio de los sacramentos se unen con el futuro prefigurado por éstos. La Iglesia de los sacramentos es la Iglesia que espera, la Iglesia del porvenir. Cfr. G. Söhngen, *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium*, 1937, 76-88; E. Walter, *Sakrament und christliches Leben*, 1939; H. Franke, *Wartente Kirche. Die ältesten Adventsrufe der Christenheit*, 1937; G. Feuerer, *Unsere Kirche im Kommen*, 1938; H. Keller, *Kirche und Kultgemeinschaft*, en "Benediktinische Monatsschrift" 16 (1934), 25-38; W. Becker, *Das Harren des Christen*, 1939.

§ 234

Los sacramentales

I. *Realidad de los Sacramentales*

1. Todo el universo ha sido consagrado por la Encarnación, Pasión y Resurrección de Cristo. El mundo ha sufrido un cambio radical a partir de la venida de Cristo. De una manera velada la gloria de Dios está presente en El; el mundo anhela que se haga visible esta gloria (*Rom.* 8, 19-23).

Máximo el Confesor, comentando el Salmo pascual 117, dice: "David invita a todas las criaturas a la fiesta de este día. Hoy se abre precisamente el mundo subterráneo por medio de la Resurrección de Cristo, se renueva la tierra con los bautizados de la Iglesia y se abre el cielo por medio del Espíritu Santo. El mundo inferior nos devuelve los muertos, la tierra renovada engendra resucitados, el cielo abierto recibe a los que suben a lo alto. El buen ladrón sube a los cielos, los cuerpos de los santos ingresan en la ciudad santa, los muertos retornan al mundo de los vivos y todos los elementos se elevan dentro de un determinado ascenso gradual de lo inferior a lo superior en el momento de la Resurrección de Cristo. El mundo inferior entrega los elementos que guardaba para sí al mundo superior; la tierra envía al cielo a los sepultados y el cielo presenta al Señor a los que recibe en su seno. Y la victoria sobre el dolor del Salvador se alza a un mismo tiempo de lo más profundo, resucitado en la tierra y transportado al cielo. Porque la Resurrección de Cristo es vida para los muertos, perdón para los pecadores, gloria eterna para los santos. El santo David invita, por ello, a toda la creación a la fiesta de Cristo. Debe reinar alegría y gozo en este día; si se debe desear alegría en el día, sobre todo, hay que desearla a aquellos a los que este día abraza en especial; pero tanto el cielo como el mundo inferior están fuera de este día del mundo. ¿Cómo se puede invitar a la fiesta de este día a los elementos que no caen dentro del ámbito de este día? Este día, hecho por el Señor, penetra todas las cosas, lo contiene todo, incluyendo al cielo, a la tierra y al mundo inferior. Porque la luz de Cristo no está encerrada dentro de las paredes ni dividida por los elementos ni oscurecida por las tinieblas. La luz de Cristo es día sin noche, día sin fin, que lo ilumina todo, que no pasa..."

"De aquí que todos los elementos se gloríen en la Resurrección de Cristo. Pues creo que el mismo sol es más claro que de costumbre en este día, ya que debe alegrarse de la Resurrección de Aquel en cuya muerte sufrió con El; que le acompañó con oscura

aflicción y cuya vida acepta con los rayos de la más clara luz y que así como se oscureció en su muerte, así brilla y resplandece ahora como siervo bueno al servicio de la Resurrección."

Todas las cosas son, por tanto, signos *rememorativos de Cristo.* Pero mientras la gloria de Cristo no aparezca en su forma definitiva y no se cumple su anhelo, son al mismo tiempo, por su caducidad y precariedad, signos rememorativos del pecado. El estado de todas las cosas sufrió una fuerte conmoción con el pecado. Están bajo la maldición que cayó sobre el hombre pecador. Y esto se exterioriza de una doble manera: en la animosidad de las cosas para con el hombre (perfidia de las cosas) y en la fuerza seductora que radica en ellas, dando ocasión de pecado al hombre orgulloso. Desde que se cometió el primer pecado todo pecado se realiza en y por las cosas. El que trajo el pecado al mundo, el diablo, es, en cierto modo, señor de las cosas por el pecado. Su dominio sufrió golpe de muerte con Cristo, pero no ha terminado todavía por completo.

2. En esta oculta santificación del mundo por Cristo y en este aún vigente estar en poder del demonio de las cosas se basan los *sacramentales* (pequeños sacramentos). Con este nombre se entienden ciertas *bendiciones y consagraciones* en las que la Iglesia hace oración sobre determinados objetos de este mundo para que desaparezca de ellos el poder del demonio, eficaz y operante en ellos, y se manifieste la gloria de Cristo radicada en ellos, estableciéndose así de nuevo el dominio de Dios y destruyendo el poder del pecado, a fin de que concedan la salvación y la gracia. *Los mismos objetos* sobre los que la Iglesia pronuncia estas oraciones se llaman sacramentales. En la Liturgia puede verse la diversidad de sacramentales.

Los sacramentales son, por tanto, signos de la fe y del amor de la Iglesia. El que se sirve de ellos penetra en la fe y caridad de la comunidad de la Iglesia y puede esperar en la gloria del Señor. Se incorpora a aquel movimiento por el que la Iglesia realiza su entrega a Cristo.

3. Hay que suponer que las bendiciones y exorcismos de la Iglesia afectan al *mismo estado de las cosas,* no en el sentido de que su naturaleza quede modificada, sino en el de que en ellas se configura la gloria de la caridad trinitaria divina (no sólo la gloria divina manifestada en la creación como tal), que no puede

comprobarse experimentalmente y que no altera la naturaleza. A las cosas les sobreviene una cualidad sobrenatural (§ 114).

De este modo se entienden correctamente los textos de la Liturgia: en la consagración del templo se dice, por ejemplo, esta oración: "Desciende, oh Espíritu Santo, a este templo que consagramos invocando tu nombre y llénalo sobreabundantemente de tus siete dones, para que cuantas veces se invoque tu nombre en esta santa morada queden atendidos los ruegos de aquellos que te invocan." Las oraciones de la consagración del agua bautismal aluden a lo mismo (Cfr. § 226). En la consagración del óleo se dice: "Que el Señor con su santa bendición santifique y le conceda la virtud del Espíritu Santo"; y prosigue: "Con la perfección de la Trinidad Santísima bendiga el Señor y lo santifique con su santa bendición."

4. La Iglesia consagra y bendice *el espacio, el tiempo y todas aquellas cosas que están en el tiempo y en el espacio.*

a) En primer lugar el espacio. Esto se ve sobre todo en la consagración del templo, lugar del culto de la comunidad, la casa del Señor. Por la consagración se separa este lugar del resto del mundo. Arrebatado al demonio, queda reservado solamente a Dios. En él debe tener cabida la comunidad santa, liberada de la caducidad mundana por el Bautismo, a fin de que siempre que quiera congregarse en torno a Cristo, como participante de su gloria y poderío, como hermanos y hermanas del Señor en el santuario de Dios y en comunidad con los bienaventurados, pueda hacerlo como servicio a Dios Padre. "Desde la casa del Señor resuenan las campanas, bendecidas por la consagración episcopal o sacerdotal; su eco se extiende por el campo y todo cuanto está en él participa de las bendiciones de Cristo. Hay otras bendiciones para el hogar cristiano y sus aposentos, para sus establos, para los campos, prados y viñedos, para los archivos y escuelas, bibliotecas e imprentas, hornos y centrales eléctricas, etc. Todas estas bendiciones están en relación de semejanza con la casa de Dios como lo está el sacerdocio general con el jerárquico, como la forma del desposorio de Cristo en la comunidad sacramental del matrimonio lo está con la del sacerdocio y del mundo sacramental en su aspecto más general, siempre que caigan de lleno en el marco de la vida de Cristo" (J. Pinsk).

b) También el tiempo, al igual que el espacio, está santifica-

do, implorándose de Dios quiera ser su Señor a fin de que sirva para la salvación de los hombres. Lo cual ocurre de una manera muy expresiva en el llamado Año Litúrgico. Así nace el Año del Señor, el Año de la Salud. Cfr. los manuales de Liturgia, especialmente el de Eisenhofer-J. Lechner [1].

c) Las cosas, que están envueltas por el tiempo y el espacio y que justamente por ellas y por el uso que de ellas hace el hombre forman este mismo tiempo y espacio (Cfr. *Tratado de la Creación),* reciben una bendición y consagración propias. En el *Ritual Romano* encontramos cuatro bendiciones de manjares y bebidas distintas, una bendición para las fuentes y los puentes, para los vehículos, desde el más sencillo viaje hasta el avión; una bendición para las farmacias, molinos, barcos de pesca, para los sismógrafos, bombas de incendio, angarillas y prendas de los enfermos, para los caballos y animales domésticos, así como sus alimentos (piensos); una bendición para las abejas y gusanos de seda; una bendición para los alpinistas y su equipaje; en resumen, todo lo que pueda ser más o menos importante y valioso en la vida humana tiene su bendición especial.

5. No puede negarse que en el elevado número de los sacramentales cabe se dé una cierta *superstición;* así ha sido alguna vez. Sin embargo, la idea básica que se expresa en ellos es ajena por completo a toda superstición. Es el pensamiento de que todas las cosas están relacionadas con Cristo, Cabeza del universo, y de que, por tanto, todas nos pueden llevar a El y deben ser medios de salvación.

II. Sentido soteriológico de los sacramentales

1. Los *sacramentales se distinguen de los sacramentos* por varias razones. No están fundados y establecidos por Cristo, sino por la Iglesia (Concilio de Trento, ses. 7.ª, can. 13; D. 856; ses. 21.ª, cap. 2; D. 931; ses. 22.ª, cap. 5 y can. 7; DD. 943, 954).

De aquí que sean *signos de la fe* de la Iglesia. El que se sirve de ellos se incorpora a la fe de la Iglesia exponiendo y confesando como miembro de ella su fe en Cristo. Pero este signo que acepta

[1] Hay traducción castellana. *(N. del T.)*

con fe no le causa la salud, sino que es la misma fe realizada y dada a conocer en el signo la que da la salud.

En estos objetos bendecidos por la Iglesia no se oculta una virtud sobrenatural, que se comunica al que se sirve de ellos y de la que puede disponer libremente. Los sacramentales no son un ser mágico con el que el hombre obtiene poder sobre unas fuerzas misteriosas, incluso sobre el mismo Dios. A diferencia de la magia, en la que el hombre busca obtener un dominio sobre Dios para servirse de El y de sus fuerzas, con los sacramentales, en cambio, se procura que sea Dios el que domine sobre el hombre para que, sirviendo a Dios, alcance su salvación. El sacramental es, por tanto, todo lo contrario de la magia y del hechizo. El que usa un sacramental realiza de una manera física su confianza en Dios. El uso del sacramental es una *oración* que el hombre eleva al Padre por mediación de Cristo. En él recibe la plegaria de toda la comunidad cristiana que se dirige al Padre en la consagración y bendición de un objeto. La oración de toda la comunidad cristiana se hace presente en la oración de cada individuo. Así en el uso de los sacramentales está encarnada la confianza de cada individuo, sostenida a su vez por la fe y la confianza de la comunidad.

2. De estos hechos resulta la *causalidad* y *su modo peculiar* de los sacramentales.

a) Los sacramentales no operan, como los sacramentos, *ex opere operato*, sino *ex opere operantis*.

b) En lo que a la causalidad de los sacramentales se refiere, tienden, como todos los hechos salvíficos, a fomentar y fortalecer el dominio de Dios. La Iglesia ruega, por tanto, para que en todos aquellos que usan de los sacramentales reine el Señor. Porque el dominio de Dios significa salud para el hombre cabe determinar la causalidad de los sacramentales de la siguiente manera: por la fe realizada y manifiesta en los sacramentales y por la oración de la Iglesia conseguimos de Dios protección contra las asechanzas del demonio, gracias diarias para obrar el bien y bendiciones temporales y terrenas, si éstas nos convienen para nuestra salvación (Cfr. § 221).

Y puesto que el sujeto de los sacramentales no puede saber jamás si los bienes temporales y la protección implorada le es provechosa o no para la afirmación del dominio de Dios en su

persona, no es posible tener una seguridad plena de recibir cosas temporales como fruto de la recepción de los sacramentales.

Puedo emplearse con eficacia un sacramental para otras personas, ya que se puede abarcar también a otras personas con la fe exteriorizada en el uso de los sacramentales y con la caridad realizada en el mismo uso. Usar de los sacramentales, por ejemplo, del agua bendita en favor de otras personas es una oración visible y eficaz de la fe y del amor.

3. Las consagraciones de la Iglesia tienen una *gran importancia.* Son alusiones manifiestas a Cristo, con un simbolismo especial en cada caso. Así la luz bendecida es alusión a Cristo por ser El la Luz del mundo y ser portador, como tal, de calor y claridad (Cfr. *Cristología).* La ceniza bendecida nos lleva a El, Juez que nos llama a penitencia. El agua bendecida nos hace ver en El el Santo que purifica nuestro pecado. El pan pascual bendecido alude también a El por ser Pan de vida, la realidad que nos llena. Todo lo que las cosas consagradas simbolizan—purificación, iluminación, santidad, plenitud de vida—está realizado en Cristo de modo incomparable.

Por los sacramentales se libra y preserva la fe en Cristo de las extravagancias espiritualísticas y de la anemia que amenaza la vida. Las cosas se hacen encuentros con Cristo. En y por ellas se realiza la entrega a El. Está en nosotros, en nuestro quehacer cotidiano, dándole sentido, consistencia y amparo. Los sacramentales son una expresión del valor divino de lo cotidiano y de las cosas, de los trabajos que llenan nuestra vida de todos los días. Nos muestran que Dios toma en sus manos, santificándola, la cotidianidad.

Al mismo tiempo ponen de manifiesto la forma de existencia del mundo como transitoria e insuficiente. Señalan la existencia gloriosa de Cristo. Son símbolos de la existencia celestial. Detrás de ellas se nos aparece la vida indestructible de Cristo. Lo natural transparenta cosas celestiales. "Este es, por ejemplo, el caso cuando emprende uno un viaje que nos llevará a una meta terrena, pero que en él vemos una alusión y referencia al camino de salvación, al puerto de vida eterna, o cuando en la bendición del aeroplano se pide despierte en todos aquellos que viajen en él el deseo de lo celestial *(desideria caelestia).* Así, tenemos que el impulso inicial al despegar el avión, ese llamado rumor de altura, cobra un nuevo y más profundo sentido para los cristianos al

aludir a la *desideria caelestia*. Sorprende de una manera especial ver que precisamente este despertar de los deseos celestiales se atribuya al avión, el cual no solamente debe transportarnos por las alturas terrenas sino que, más allá de todo esto, tiene que avivar en el hombre el deseo y ansia de aquellas otras alturas, simbolizadas por estas terrenas, o que, con otras palabras, se nos presente al avión no sólo como medio de transporte, sino también como medio de gracia. Este mismo pensamiento está expresado en la bendición del instrumental de los alpinistas. En la primera oración de esta bendición se pide nos sirvan estos instrumentos para librarnos de los peligros terrenos. En la segunda se habla de las altas cimas a las que se quiere uno elevar, símbolo de la montaña que es Cristo. Y es maravillosa la relación que se establece entre ambas cosas: "Concede, oh Señor, fuerza y virtud a éstos para que mientras suben estas cimas lleguen a la montaña que es Cristo..." Viajes, vuelos, ascensos de montaña... realizan lo mismo los cristianos que los otros mortales, en igualdad de maneras, de alegrías y sufrimientos... Pero para los cristianos son algo más, por ser signos y medios de un nuevo mundo en el que Cristo se ha hecho realidad y se nos da en la Iglesia, aunque en forma velada, el mundo nuevo de la gracia. Brillan aquí el poder y la riqueza del cristiano: con la misma acción alcanza el mundo y lo prefigurado en él, Cristo, pues el mundo ha sido creado para y por El y en El tiene su consistencia."

4. Los sacramentales nos hacen ver de una manera clara que la gloria de Cristo está por venir. El mundo suspira por ella. El cristiano ama el mundo. Y con este amor suplica por la vuelta de Cristo para que quede libre el mundo de la caducidad y participe plenamente de la gloria de Cristo. (Una exposición detenida y completa sobre el sentido de los sacramentales puede verse en J. Pinsk, *Sakramentale Welt*, 1938; cuanto acabamos de decir está basado en esta obra; véase también Linus Bopp, *In liturgischer Geborgenheit*, 1937; N. Dudli, *Das Segensbuch der heiligen Kirche*, 1936.)

TITULO SEGUNDO

LOS SACRAMENTOS EN PARTICULAR

§ 235

Preliminares

Una vez expuesto lo común a todos los sacramentos debemos tratar en particular de lo distintivo y característico de cada uno de ellos. Estudiamos los sacramentos siguiendo el orden establecido y fijado por el Concilio de Trento. Orden que corresponde a su importancia gradual en el nacimiento, crecimiento y plenitud de la vida cristiana. Hay que acentuar de un modo especial la importancia que tiene la mutua coordenación de los sacramentos al tratar de ellos en concreto. Es inevitable que en la exposición de los sacramentos en particular se repiten algunos mismos conceptos, algunos estudiados ya en la doctrina general de los sacramentos o en el *Tratado de la Gracia*. Puesto que el modo normal de concederse la gracia divina es el de los sacramentos, se comprende que, en parte, la doctrina de la gracia sea también doctrina de los sacramentos, sobre todo en cuanto a la doctrina del bautismo, así como el que la doctrina de los sacramentos sea doctrina de la gracia. De no querer convertir en norma para la doctrina de la gracia los caminos extraordinarios, esto es, extrasacramentales, no es posible evitar en nuestro actual sistema dogmático un en-

tremezclarse de esta naturaleza. En todo caso, no es de importancia el mal que pueda seguirse de una repetición tal. En el fondo no es más que una exposición de lo que la revelación nos manifiesta de maneras siempre nuevas, esto es, el dominio de Dios y la gloria de la vida divina que se nos ha dado en Cristo, presentándonos a la vista y haciéndonos ver las conexiones que existen entre cada una de las verdades reveladas.

CAPITULO I

EL BAUTISMO

El Bautismo es el sacramento fundamental. Es aquel signo salvífico establecido y fundado por Cristo, que causa la participación en su muerte y en su resurrección y, mediante ello, la destrucción del pecado y el renacer a una nueva vida. Cuatro puntos comprende su estudio: la institución por Cristo, el signo externo, la significación salvífica, la realización por medio de un ministro y un sujeto.

§ 236

La institución por Cristo

I. Bautismo precristiano

1. En la Antigüedad existían numerosas purificaciones. Las encontramos en los misterios eleusínicos y báquicos, en el culto extraegipcio a Isis, en los misterios de Mitra; los egipcios, persas, indios, griegos, babilonios están de acuerdo en que quienquiera que se presente ante la Divinidad y esté mancillado, sea ritual o moralmente, debe lavar su impureza como se lavan las sucieda-

des del cuerpo. En ello anida una oculta esperanza de ascenso vital, sobre todo en la mística de Hermes, en Egipto, uno de los países de mayor fertilidad del antiguo mundo. Pero el acento no radica sólo en el renacer y revivir, sino en la purificación. A través de un proceso gradual de sencillas alusiones hasta una más perfecta concepción vemos que la purificación es entendida como algo natural, mágico. Cfr. Oepke βάπτω en *Kittels Wörterbuch zum NT*, I, 527-543. El bautismo del Cristianismo es de tal manera distinto, en su más íntimo sentido, de los demás bautismos extracristianos, que no cabe deducirlo de ellos. En su mismo origen es cristiano.

2. En el *mundo bíblico* tenemos lavados de carácter cultual mucho antes de Cristo. Son purificaciones de forma múltiple (lavados, baños, aspersiones). En algunas de las sectas llegaron a ser parte del culto divino, así, por ejemplo, entre los esenios. Es muy probable que el *bautismo de los prosélitos*, del que se nos da testimonio en el primer siglo del cristianismo, existiera ya antes como purificación ritual.

Un puesto especial ocupa el *bautismo de Juan* en todo el tiempo anterior a Cristo. Así como Juan fué el precursor de Jesús, también su bautismo es el precursor inmediato del bautismo cristiano. Con él se nos revela la debilidad e impotencia de todos los signos y prefiguraciones precristianos. Como todos los demás hechos salvíficos que preceden a Cristo es garantía de las promesas divinas. Pero está tan cerca la realidad prometida, que tan sólo un pequeño muro separa al creyente de la promesa de Dios.

El bautismo de Juan es expresión y confesión de la fe en el Mesías venidero. Tiene, por tanto, significación mesiánica. Incluye un cambio de manera de pensar y sentir. Es signo y realidad de la penitencia y de la conversión (*Mc.* 1, 4-11; 11, 27-33; *Io.* 1, 19-33; 3, 23-29; 10, 40; *Act.* 1, 5; 11, 16; 13, 24; 18, 25; 19, 4). Juan, como profeta enviado y con poderes de Dios, pide a sus contemporáneos se conviertan a Cristo y exterioricen esto por medio de un signo externo que lo ratifique y selle. Mas siendo el bautismo el que concede la vida divina, era menester viniese el que bautiza en el espíritu y en fuego (*Mc.* 1, 8; *Mt.* 3, 11; *Act.* 1, 5). Cristo, al igual que otros muchos, se llegó a Juan y pidió ser bautizado movido por la voluntad del Padre. Pero para El el bautismo tenía otra significación distinta a la que tenía para los demás. El bautismo de Juan significaba para los otros

una confesión de su pecabilidad y al mismo tiempo un signo del sentimiento de penitencia y, por tanto y sobre todo, el reconocimiento de que la Ley no puede redimir. Para Cristo, en cambio, inocente, no podía tener significación de conversión. Como representante de todos los demás hombres aceptó este signo del juicio divino y de la gracia divina, expresión de la conversión humana. Cargó con la maldición del pecado a través de toda su vida sin ser El pecador, sobre todo en la muerte de cruz. Fué el siervo de Dios paciente que debía tomar sobre sí los pecados de muchos. Así superó la maldición del pecado y restableció la gloria perdida.

De esta manera el bautismo de Juan señala el final del AT. No se predicó y administró solamente porque el pueblo de Israel estuviera apartado de Dios. Más bien revela que la Ley y cuantos esfuerzos se hicieran para cumplirla eran insuficientes para destruir el poder del pecado y acarrear la venida del dominio de Dios (Schlatter, Schmid). Por otra parte, tampoco pudo comunicar y traer la nueva vida y el reino de Dios que la causara, Fué una transición.

El bautismo de Juan fué una fase en la victoria sobre la maldición del pecado y en el establecimiento del reino de Dios. Esto se ve claramente en la acción bautismal, al revelarse en ella la gloria divina de Cristo, Cabeza de toda la humanidad. En la narración del bautismo se dice: "Bautizado Jesús, al instante salió del agua. Y he aquí que vió abrírsele los cielos y el Espíritu de Dios descender como paloma y venir sobre El, mientras una voz del cielo decía: "Este es mi Hijo muy amado en quien tengo mis complacencias" *(Mt.* 3, 16-17). Así el bautismo realizado en Cristo alude al futuro, que traerá a los hombres la plenitud del espíritu y la filiación divina. Fué una promesa y al mismo tiempo una apelación a los hombres para que se preparasen a recibir el don de Dios prometido y la filiación divina.

El Concilio de Trento determinó que el bautismo de Juan no opera los mismos efectos que el bautismo cristiano (D. 857). Como prefiguraciones antiguas del bautismo tenemos también el moverse del espíritu de Dios sobre las aguas originarias, el diluvio *(I Pet.* 3. 20-21), la circuncisión *(Col.* 2, 11-12), la travesía del mar Rojo *(I Cor.* 10, 2), y por el Jordán, el siete veces reiterado baño de Naamán, el Sirio, en aguas del Jordán. Una profecía expresa del bautismo se nos da en *Ez.* 36, 25.

II. Cristo y el bautismo

Cristo instituyó el bautismo como signo salvífico del nuevo tiempo instaurado por El. Dogma de fe: Magisterio ordinario, Concilio de Trento, ses. 7.ª, can. 1; D. 857; Decreto *Lamentabili;* D. 2042.

1. Cristo no bautizó *(Io.* 4, 2; cfr. 3, 22). A veces emplea la palabra bautismo para significar su pasión y muerte *(Mc.* 10, 38-39; *Lc.* 12, 50). Pero El fué quien determinó el bautismo como signo de gracia, enseñando su necesidad *(Io.* 3, 5) y ordenando su realización general *(Mt.* 28, 18-19; *Mc.* 16, 16).

A Nicodemo le dijo: "En verdad, en verdad te digo que quien no naciere del agua y del Espíritu no puede entrar en el reino de los cielos" *(Io.* 3, 5).

Según el Evangelio de San Marcos, Cristo resucitado dijo a sus discípulos. "Id por todo el mundo y predicad el Evangelio a toda criatura. El que creyere y fuere bautizado se salvará, mas el que no creyere se condenará" *(Mc.* 16, 15). Según San Mateo (28, 19), les dijo esto: "Id, pues, enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar todo cuanto Yo os he mandado."

La manera de hablar de Jesús en este pasaje manifiesta que se ha alcanzado un nuevo grado en la historia de la salvación. Habla como el que tiene poder del Padre. Como ensalzado, como "Señor" (*Phil.* 2, 11), como "Hijo de Dios en poder" (*Rom.* 1, 4). Confía a sus discípulos una doble misión: deben dar testimonio de las acciones salvíficas de Dios en todo el mundo, predicándolas a todos y aquéllos que las acepten serán bautizados. Lo primero es el presupuesto de lo segundo. Palabra y sacramento son los modos como debe llegar a los hombres la salvación según el encargo de Cristo. El hombre se salva por su fe obediente a la palabra y aceptando el Bautismo.

El encargo de Jesús para sus discípulos contiene una de las palabras más importantes del Evangelio. Así se comprende que en torno a la realidad y sentido de estas palabras se haya montado una polémica tan violenta.

La *historicidad* del encargo de Jesús es negada por todos aquellos que no admiten la resurrección y la divinidad de Cristo. Un apriorismo doctrinal y religioso explica esta postura negativa, que

ya hemos rebatido y puesto en claro en otras partes (Cfr. § 158), es a saber, la creencia previa de que la resurrección de Cristo no fué posible y por tanto real.

Contra la autenticidad del mandato de bautizar se opone también otra razón: la de que es la única palabra en la que, según los sinópticos, Jesús nos habla del bautismo. Además tanto los *Hechos de los Apóstoles* (2, 38; 8, 6; 10, 48; 19, 5) y San Pablo (*Rom.* 6, 3; *I Cor.* 1, 13; 6, 11; *Gal.* 3, 27; *Eph.* 4, 5) solamente conocen un bautismo en el nombre de Jesús, no en el de la Trinidad. A esto hay que contestar: aunque Jesús comúnmente no hable del bautismo, sino sólo de la conversión, del cumplimiento de los mandamientos y de la fe en El, con todo, por el testimonio de los *Hechos* y de los Apóstoles está comprobado que la Iglesia primitiva desde el día de Pentecostés administró el bautismo y enseñó su necesidad para salvarse (*Act.* 2, 38, 41; 8, 12-13; 16, 36, 38; 9, 18; 10, 47-48; 16, 15, 33; 18, 8; 19, 3-5). Lo mismo atestigua San Pablo (*I Cor.* 1, 14-15). San Pablo no conoce cristiano alguno que no esté bautizado. La realidad de que la Iglesia primitiva tuviera desde sus orígenes el Bautismo y le concediera tal importancia sólo se comprende si la administración del Bautismo se basa en un mandato de Jesús.

En cuanto a la otra objeción de que el mandato de un bautismo trinitario es una fórmula litúrgica y puede, por tanto, no tener su origen en Cristo, ya que la formación de fórmulas litúrgicas no es cosa propia suya y porque la Iglesia primitiva, según el testimonio de los *Hechos de los Apóstoles* y de San Pablo, tan sólo nos hablan del Bautismo en el nombre de Jesús, no tiene fuerza alguna.

Ni el mandato de bautizar ni el testimonio del Bautismo en el nombre de Jesús deben ser entendidos según su texto como las fórmulas del bautismo. No se puede decir que Cristo transmitiera directamente las fórmulas litúrgicas. Tan sólo dispuso un bautismo que se distinguiera de todos los demás por su procedencia de Dios trino y por incorporar al bautizado a El. La manera concreta de realizarlo debía tener en cuenta estos caracteres. Así las palabras de Cristo tendían a la Liturgia y servían como fórmula de la misma. Que el mandato de bautizar fué entendido por la primitiva Iglesia como fórmula del bautismo lo atestigua la *Doctrina de los Doce Apóstoles* (7, 1, 3), que a pesar de decir que el bautismo debe ser administrado en la fórmula trinitaria, reconoce el bautismo en el "nombre de Jesús" (9, 5). Un caso

parecido encontramos en Justino, en Tertuliano, en Irineo y en Orígenes, entre otros.

¿Cuándo instituyó Jesús el Bautismo como signo de salvación? Santo Tomás de Aquino es de la opinión de que Cristo estableció el sacramento del Bautismo en su bautismo por Juan, al ser entonces santificada el agua y haber recibido la fuerza santificante. La obligación de recibirlo la estableció después de su muerte, puesto que por el Bautismo es configurado el hombre igualmente en la Pasión y Resurrección, con lo que éstas debían ya haber tenido lugar antes de que se bautizase (Cfr. J. Lechner, *Die Sakramentenlehre des Richard von Mediavilla*, 1925, 99-100).

No obstante hay que añadir que el bautismo no consiguió su eficacia para la Iglesia hasta después de la venida del Espíritu Santo, por ser El quien vivifica lo que ya existía ineficazmente.

2. De hecho el bautismo cristiano no aparece en parte alguna hasta el primer día de Pentecostés (Cfr. vol. IV, § 168). Es en el sermón del Apóstol Pedro en el día de Pentecostés cuando la exigencia del bautismo se hace ineludible: "Haced penitencia *y cada uno de vosotros bautícese en el nombre de Jesús para re*misión de sus pecados. Así recibiréis los dones del Espíritu Santo" (*Act.* 2, 38). Unos tres mil se bautizaron (*Act.* 2, 41). De esta manera se realizó la entrega y ordenación a Cristo y la incorporación a la comunidad de los "santificados" (*Act.* 8, 12; 16, 36, 38; 9, 18; 10, 47-48; 16, 15, 33; 18, 8; 19, 5; 22, 16).

Según las *Epístolas de San Pablo* el bautismo es el camino y el modo como se introduce el que cree en Cristo en la muerte y en la gloria del mismo (por ejemplo, *Rom.* 6, 3; *I Cor.* 12, 13; *Eph.* 4, 5; *Tit.* 3, 5). Véase la doctrina de la causalidad del bautismo.

III. El bautismo en la Iglesia primitiva

1. El hecho de que tanto en los Evangelios sinópticos como en los *Hechos de los Apóstoles* se nos dé un testimonio continuo de que el bautismo es un signo salvífico eficaz administrado desde el principio, ya antes de que la Iglesia invadiera el mundo helénico, demuestra la insostenibilidad de la opinión de algunos historiadores de las religiones, que sostienen que el bautismo originariamente no fué más que un rito simbólico de la admisión en el Cristianismo.

Según ello San Pablo fué quien instituyó el bautismo del espíritu inspirándose en las ceremonias de iniciación y consagración ritual del culto pagano de misterios.

Es verdad que las ceremonias bautismales eran muy corrientes en el mundo helénico. Sin embargo, *no existe dependencia esencial* alguna entre el bautismo cristiano y las purificaciones extracristianas, siendo esencial e internamente distinto el bautismo cristiano de las otras purificaciones religiosas no cristianas. Lo cual se debe a la relación del bautismo cristiano a Cristo (Cfr. volumen III, § 139, y vol IV, § 169), a la manera de causar del bautismo y de la salud operada por él. En el bautismo es Dios quien obra por medio de Cristo. No produce sólo pureza ritual, sino renovación real e interna y destrucción del pecado.

Al establecer Cristo el bautismo como signo salvífico incorporó a su obra salvífica una antigua costumbre, muy extendida por doquier, y la colmó de su gloria al relacionarla con su Pasión y muerte (*Lc.* 12, 50; *Mc.* 10, 38-39).

Algunas de las ceremonias bautismales no esenciales, como puede verse, están relacionadas con los ritos paganos o están tomadas de ellos. Pero incluso en este caso, al ser añadidas a la acción bautismal, sufrieron un cambio de sentido. No fueron más que el material al que la ley configuradora del bautismo cristiano ha dado forma, pasando a ser parte integrante del mismo.

2. En la *Tradición* aparece el bautismo desde el principio como signo principal de la gracia. Se tuvo una conciencia más viva del bautismo que en los tiempos posteriores. Recibir el bautismo significaba conversión. El que se dejaba bautizar rompía con todas sus creencias anteriores y con sus formas de vida. En general, incluso rompía con el círculo de sus amistades. El bautismo era, por tanto, un paso decisivo en la vida. Por esto hablar de la vida cristiana equivalía a hablar del bautismo, que la cimentaba. Los Padres hablan con gran emoción del bautismo, con alegría y gratitud, señalando su gran importancia. Esta alta estima de los Padres se expresa en las numerosas denominaciones dadas al sacramento del Bautismo. Se le llama el sacramento del baño bautismal, del lavado, del renacer a la vida, de la iniciación. Pero sobre todo el nombre de iluminación fué una de las denominaciones del Bautismo. Véase A. von Harnack, *Die Terminologie der Wiedergeburt und verwandter Erlebnisse in der ältesten Kirche* (Texte und Untersuchungen (1918) 42, 2). Fr. J. Dölger,

Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und zur religiösen Kultur des Altertums (1911). Esta creencia de los Padres quedará explicada mediante algunos pocos ejemplos.

Ireneo observa en su *Demostración de la predicación evangélica* I, 1): "El bautismo se realiza, al renacer nosotros, de esta triple manera (invocación de la Trinidad), al ser el Padre el que nos concede la gracia de nacer de nuevo por medio de su Hijo en el Espíritu Santo. Pues los que reciban el Espíritu Santo y lo lleven en sí serán guiados hacia el Logos, es decir, el Hijo. El Hijo, a su vez, los llevará al Padre y el Padre les hará partícipes de la indestructibilidad. Sin el Espíritu nadie verá al Hijo y sin el Hijo nadie llegará al Padre. La ciencia y conocimiento de quien es el Hijo se consigue por medio del Espíritu Santo. El Espíritu es dado por el Hijo a quienes el Padre así lo quiere y como El quiere." *San Ambrosio*, en su *Comentario al Evangelio de San Lucas*, dice: "Donde está la fe allí está el sacramento, que es el santuario y morada de la santidad. Un cuerpo es la Iglesia en el que somos renovados por la gracia del Bautismo en el espíritu y por el que el atardecer de la edad se rejuvenece por la mañana de la vida." *San Juan Crisóstomo*, en su *Comentario a la Epístola a los Colosenses*, nos dice, hablando del Bautismo: "Dios tomó el polvo de la tierra y formó al hombre; ahora, en cambio, no toma el polvo de la tierra, sino el Espíritu Santo, formando al hombre de El, configurándole como el mismo Cristo en el seno de una Virgen... No debes pensar que habita en la tierra por tenerla bajo sus pies. Está colocado en el cielo en medio de los ángeles. Dios toma también tu alma y la coloca allí, transformándola y te da lugar junto a su trono regio." San Cirilo de Jerusalén, en una de sus *Catequesis a los catecúmenos* (3, 2), nos dice: "En el baño bautismal no debes ver el agua corriente y normal, sino atiende más bien a la gracia espiritual que se te da con el agua. Así como los dones que se ofrecen en los altares (de los paganos) son cosas naturales corrientes y merced a la invocación de los dioses quedan mancilladas, del mismo modo el agua natural recibe una fuerza y virtud santa a causa de la invocación del Espíritu Santo, de Cristo y del Padre." En una de las *Catequesis mistagógicas*, falsamente atribuída a él, pero que es de su sucesor, el obispo Juan de Jerusalén, se les dice a los catecúmenos lo siguiente: "Habéis sido llevados a la fuente santa del santo bautismo, como Cristo fué conducido de la cruz al sepulcro, que estaba allí cerca. Y a cada uno de vosotros se os ha preguntado si creéis en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Todos confesasteis y os inmergisteis tres veces en el agua para salir de ella de nuevo; así habéis simbolizado el descanso durante tres días de Cristo en el sepulcro. Así como nuestro Redentor pasó tres días y tres noches en el seno de la tierra, también vosotros en ese entrar y salir del agua imitais a Cristo, que pasó tres días bajo la tierra. Y así como de noche no se ve, mientras que de día se camina en la luz, tampoco vosotros visteis nada al estar sumergidos en el agua, mientras que al salir de ella se os hizo de día. Habéis, pues, muerto y nacido a la vez. Aquella agua saludable ha sido para vosotros sepulcro y seno maternal a un tiempo... De

vosotros puede decirse: es tiempo de muerte y de vida el vuestro. Ambos operan a la vez: porque con vuestra muerte se operó vuestro nacimiento. ¡Algo sorprendente y maravilloso! No hemos muerto realmente ni hemos sido enterrados y después de la crucifixión resucitados, sino que sólo ocurre esto en la imitación y en la imagen, pero la salud se nos da en realidad. Cristo fué crucificado verdaderamente y enterrado y realmente resucitó. Todo esto se nos atribuye ahora a nosotros de una manera gratuita, para que al participar por la imitación de sus sufrimientos y Pasión alcancemos realmente la salud. ¡Oh amor inagotable para con el hombre! Cristo tomó en sus manos inocentes y en sus pies los clavos y padeció el dolor, y ahora me da a mí, sin dolor ni sacrificio, la salud, mediante la comunidad con su Pasión." Tertuliano fué el primero que escribió una monografía sobre el Bautismo *(De baptismo)*.

Entre los testimonios más expresivos de los Padres de la Iglesia y de los escritores eclesiásticos tenemos las inscripciones y epitafios de las catacumbas, las inscripciones sepulcrales de los siglos IV y V y otros monumentos de la antigüedad cristiana. Especialmente es de interés la inscripción marmórea del baptisterio de la iglesia laterana en Roma, que data del siglo V, por ser esta iglesia una de las pilas bautismales más antiguas y más importantes del Occidente. Dice así: "La Iglesia concibe a sus hijos virginalmente en el Espíritu Santo y los engendra en el agua. Si quieres ser inocente purifícate en este baño, tanto si pesan sobre ti el pecado original como los pecados personales. Es ésta la fuente de la vida que limpia a todo el universo y que arranca de las heridas de Cristo. Esperad el reino de los cielos los que habéis renacido en esta fuente."

Aparece aquí reflejada la gran importancia y el puesto especial que tuvo en la antigüedad cristiana el bautismo. Desde muy antiguo existieron casas bautismales, en general unidas a la Iglesia episcopal. Normalmente estaban construídas mirando hacia Oriente y dedicadas a San Juan Bautista. La basílica lateranense mereció el nombre de Madre y Cabeza de todas las iglesias de la ciudad y del orbe.

Son muy instructivas las *representaciones del bautismo* en los baptisterios, por ejemplo en las puertas de la capilla bautismal de Florencia o en las puertas de la iglesia de Chartres. En ellas se nos representa toda la historia de la salud para hacer resaltar la importancia del bautismo. En estas representaciones, como toda la historia soteriológica anterior a Cristo, encuentra en El su cumplimiento y realización y en la participación del hombre a la obra salvífica de Cristo. De esta forma la historia

salvífica anterior a Cristo no es más que una prehistoria como lo es de todo bautizado. Todo bautismo descansa y se basa en la historia salvífica que culmina en Cristo y cada bautismo es a su vez el efecto y repercusión de todos los hechos salvíficos de Dios.

§ 237

El signo externo del Bautismo

1. *El signo externo esencial del Bautismo consiste en la inmersión en el agua y en la invocación simultánea de las tres Personas divinas.* Toda agua natural y sólo ésta es válida (Concilio de Trento, ses. 7.ª, can. 2; D. 858; cfr. D. 412; 696; *Código de Derecho Canónico*, can. 737, 1). El agua, según la terminología escolástica, es materia remota, su aplicación es la materia próxima. Esta "aplicación" puede ser por inmersión, por infusión o por aspersión. Estos distintos modos incluyen en sí tanto la función de lavado como la de ser enterrado. Cfr. § 238.

2. La *Escritura* atestigua que dondequiera que haya agua se bautiza. El agua que se encuentra junto al camino invita al bautismo (*Act.* 8, 36, 38). En el baño es donde Cristo, por medio de su palabra, purifica y limpia a su esposa la Iglesia. La Didache, que data de la primera mitad del siglo II, describe la acción bautismal de la siguiente manera: "En lo que al bautismo se refiere hay que tener en cuenta esto: una vez dicho todo lo que precede, bautizad en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo en agua corriente. Si no tienes a mano agua corriente bautiza en otra agua, y si no puedes hacerlo en agua fría, hazlo en caliente. Si tampoco puedes hacer esto derrama entonces tres veces agua en la cabeza en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo" (Cap. 7, 1-3).

3. Al principio no se *bendecía* el agua. Las primeras señales de esta costumbre aparecen en la segunda mitad del siglo II. Tertuliano habla de la santificación del agua debida a la invocación del nombre de Dios (*De Baptismo*, 4). Más tarde la bendición del agua pasa a ser una parte más de la ceremonia bautismal.

San Ambrosio (*De sacramentis* 1, 5) dice: "La forma y la costumbre del bautismo requieren que primero se bendiga la fuente y descienda después el catecúmeno a ella. Pues tan pronto entra el sacerdote hace el exorcismo sobre el agua, pronunciando a continuación su plegaria e invocación para que la fuente bautismal quede bendecida y en ella esté presente la eterna Trinidad." En el *rito romano* actual la santificación del agua se representa por la triple inmersión del cirio pascual en la fuente bautismal. Esta costumbre tiene su origen en los simbolismos paganos, pero se le ha quitado su significado natural y significa la fertilidad sobrenatural del Espíritu Santo.

Cuando en San Lucas (3, 16) y San Mateo (3, 11) se habla de un *bautismo de fuego* no se entiende con ello la materia con que se bautiza. El fuego representa más bien el juicio de Dios. La acción divina en el hombre es de gracia y de juicio a la vez. La proximidad y cercanía de Cristo y del Espíritu Santo significa proximidad del cielo y del infierno (Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, 1933, 2.ª edic., 81). La opinión de que el fuego representa a Cristo como Luz del mundo y de que el bautismo de fuego es para hacer hijos de la Luz tiene un fundamento más débil (*I Petr.* 2, 9).

4. Desde un principio el Bautismo se administró por *inmersión* por lo general (*Act.* 8, 38). Al hablar San Pablo en la *Epístola a los Romanos* (6, 4) del ser sepultados vemos en ello un simbolismo de la inmersión. Cfr. *Tit.* 3, 5. Esta forma de bautismo perduró hasta el siglo XIII, siendo la más corriente ("baño bautismal"). En Occidente existe hasta los siglos XV y XVI. Pero ya la Didache admite en caso de necesidad el bautismo por infusión.

En la misma *Escritura* está apuntado ya este modo de bautizar. Pensemos en el bautismo de los tres mil (*Act.* 2, 41) y en aquellos bautismos en la cárcel (*Act.* 16, 33). Tertuliano atestigua también el bautismo por aspersión. Y lo mismo San Cipriano que San Agustín. La inmersión o la infusión o la aspersión se realizaba en algunos sitios tres veces (para simbolizar la Trinidad de Personas) y en otros una sola vez (para simbolizar la unidad esencial).

Santo Tomás de Aquino señala que es más seguro y expresivo bautizar por inmersión, pero que los otros modos también son válidos. Como argumento aduce, entre otras cosas, lo siguiente: "En casos de falta de agua suficiente, de impotencia en el minis-

tro para sostener al bautizado o de peligro de que el bautizado muera por la inmersión. De donde se infiere que la inmersión no es necesaria para el bautismo." A la segunda objeción responde: "Es cierto que la inmersión representa más claramente la sepultura de Cristo, siendo, por tanto, la forma más laudable y común de bautizar. Pero también bajo cierto aspecto la representan los otros modos de bautizar. En todo género de ablución siempre queda el cuerpo o alguna parte del mismo bajo el agua, como también lo estuvo el cuerpo de Cristo bajo la tierra."

Santo Tomás atribuye una importancia decisiva al signo, no así el contenido salvífico del Bautismo separado del signo. El signo del Bautismo representa la muerte y resurrección de Cristo y nuestra incorporación a ellas. De aquí que la inmersión sea la forma completa del Bautismo. Enseña también que, fuera de caso de necesidad, hay que bautizar por inmersión. Justifica la infusión y aspersión por ser una forma más débil de la misma inmersión. La inmersión, si bien no es "esencial", sí pertenece a la esencia, es algo propio. San Buenaventura *(IV Sentent. aist. 3 pars 2 art. 2 quaestio 2)* opina de la misma manera. Tanto el rito griego como el mozárabe y el español conservan hasta nuestros días la inmersión.

5. Las "palabras" (la forma) que se aplican al signo externo son la invocación de las tres Personas divinas, que acompaña la acción. La inmersión logra su sentido pleno y total con estas palabras. Ellas determinan la acción como signo divino, como signo de Cristo, de gracia. Acción que queda determinada como signo de fe, de la fe en el Dios trino revelado en Cristo y como signo eficaz de la fe.

La realidad histórica nos muestra evoluciones distintas. Según la *Ordenación eclesiástica* de Hipólito (cerca de 220) se pregunta al bautizado si cree en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo, siendo bautizado en cada pregunta. En la obra *De sacramentis* (finales del siglo IV) y en el *Sacramentarium Gelasianum* nos encontramos con la misma descripción: después de cada una de las tres preguntas se bautiza al catecúmeno. No se cita la fórmula trinitaria en estos textos (Cfr. M. Andrieu, *Les Ordines Romani du haut moyen-âge* III (1951), 85-92). Sin embargo, la fórmula trinitaria aparece en Oriente a partir del siglo V, en Occidente y especialmente en la Iglesia española desde el VI como cosa general (en Oriente en la forma de tercera persona, en Occidente en la

forma de primera persona). Cfr. P. de Puniet, *Art. Baptême* en "Dictionnaire d'archéol. chrétienne" II, 251-346.

La mayoría de los teólogos enseñan que en las palabras del bautismo hay que designar también la acción bautismal. En apoyo de esta doctrina puede tomarse lo que se dice en el *Decreto para los Armenios* dado por el Concilio de Florencia (22 de noviembre de 1439): "Porque siendo la santa Trinidad la causa principal por la que tiene virtud el bautismo, y la instrumental el ministro que da externamente el sacramento, si se expresa el acto que se ejerce por el mismo ministro, con la invocación de la santa Trinidad, se realiza el sacramento" (D. 696); y en la *Carta de Alejandro* III (1159-1181): "Ciertamente, si se inmerge tres veces al niño en el agua en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, amén, pero no se dice "Yo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, amén", el niño no ha sido bautizado" (D. 398). También se aduce la condenación de la tesis jansenista según la cual hubo tiempo en el que fué válido el bautismo administrado sin las palabras "yo te bautizo", sólo con la invocación de la santa Trinidad. La historia nos enseña que en la antigua Iglesia, según numerosos testimonios, no se designaba el acto de bautizar, así como que muchos teólogos de la primera Escolástica enseñaron la validez del bautismo administrado sin la fórmula "yo te bautizo". Cabe decir que las palabras son necesarias para la actual validez del bautismo por disposición de la Iglesia. La Iglesia—así podríamos explicar el proceso—, gracias a su supremo poder, ha ampliado el núcleo simbólico determinado y fijado por Cristo añadiendo algunas palabras, sin cuya presencia no sea realizable el bautismo.

El que en la *Escritura* se hable (*Act.* 2, 38; 8, 12, 16; 10, 48; 19, 5; *Rom.* 6, 3; *Gal.* 3, 17) y lo mismo en los Padres de un bautismo en el *nombre de Jesús* no excluye la fórmula trinitaria de la administración bautismal. La designación "bautismo en el nombre de Jesús" no se refiere a la forma, sino al fundador del bautismo. El bautismo en el nombre de Jesús es el bautismo administrado por encargo y en unión de y con Cristo y por su virtud, esto es, el bautismo cristiano a diferencia de otros bautismos, por ejemplo, el de Juan. A favor de esta explicación está el hecho de que el bautismo en el nombre de Jesús se mencione en un tiempo en que la fórmula trinitaria queda atestiguada como la fórmula única admitida por todos (Cfr. Rauschen, *Die ps.-cyprianische Schrift De rebaptismate*, en "Zeitschrift für kath. Theolo-

gie" 41 (1917), 84; O. Casel, *Neue Beiträge zur Epiklesenfrage*, en "Jahrbuch für Liturgiewissenschaft" (1924), 174).

Aunque San Ambrosio parece que admita como forma válida de bautismo la de "en nombre de Jesús" *(El Espíritu Santo*, II, 3; *PL* 16/714), no hay que olvidar que para él lo esencial es la integridad mental. Integridad que, según él, se da si el ministro, aunque sólo mencione una de las tres Personas trinitarias, piensa y cree en la Santa Trinidad. (Cfr. O. Faller, *Die Taufe im Namen Jesu*, Festschrift Stella Matutina (1931), 139-156.) Con todo, la opinión de San Ambrosio es particular. Algunos escolásticos admitieron como válido el bautismo administrado en el nombre de Jesús. Según Santo Tomás de Aquino mientras Dios no disponga otra cosa hay que expresar sensiblemente en el signo sacramental la fe, mencionando a la Trinidad con las palabras de Padre, Hijo y Espíritu Santo. Según él los Apóstoles bautizaron invocando el nombre de Cristo debido a una revelación especial de Cristo. El Papa Nicolás I, por consideración con San Ambrosio, admitió en 866 el bautismo administrado invocando a Cristo.

§ 238

Contenido salvífico del Bautismo

Al causar los sacramentos lo que significan tan sólo partiendo del hecho de la inmersión podremos llegar a una plena y profunda inteligencia de la causalidad del bautismo. La inmersión y emersión en y del agua representa la muerte y resurrección y esto propiamente porque al ocurrir en la fe en Cristo se hace participación en la muerte y en la resurrección del mismo. San Pablo atestigua expresamente lo primero *(Rom* 6, 2-3) y de un modo indirecto lo segundo. El bautismo causa la participación en la vida de Cristo. Participación que comprende estas dos cosas: la comunidad con Cristo crucificado y resucitado y la semejanza con El. Y dado que la inmersión es lavado hay que interpretar la acción salvífica del bautismo también en función de la imagen del lavado, de la purificación. Dos son, por tanto, los modos de representar en la *Escritura* el efecto del bautismo: el de la participación en la muerte de Cristo y el de la purificación del pecado. Ambos momentos se resumen en uno al simbolizar la purificación del pecado por medio de la inmersión, la cual causa a la vez la participación en la muerte de Cristo.

I. Comunidad con Cristo

La *Epístola a los Romanos* (6, 2-11) da testimonio de este efecto del bautismo: "Los que hemos muerto al pecado, ¿cómo vivir todavía en él? ¿O ignoráis que cuantos hemos sido bautizados en Cristo Jesús fuimos bautizados para participar en su muerte? Con El hemos sido sepultados por el bautismo, para participar en su muerte, para que como El resucitó de entre los muertos, por la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva. Porque si hemos sido injertados en El por la semejanza de su muerte, también lo seremos por la de su resurrección. Pues sabemos que nuestro hombre viejo ha sido crucificado para que fuera destruído el cuerpo del pecado y ya no sirvamos al pecado. En efecto, el que muere queda absuelto de la pena del pecado; si hemos muerto con Cristo, también viviremos con El, pues sabemos que Cristo resucitado de entre los muertos ya no muere, la muerte no tiene ya dominio sobre El. Porque muriendo murió al pecado de una vez para siempre; pero viviendo, vive para Dios. Así, pues, haced cuenta de que estáis muertos al pecado, pero vivos para Dios en Cristo Jesús."

El bautizado muere al ser injertado en la muerte de Cristo. Nace a nueva vida al ser incorporado a la vida gloriosa de Cristo. En el bautismo la muerte y resurrección de Cristo tienen poder y dominio sobre el hombre (Cfr. § 182). La incorporación en la muerte y resurrección de Cristo, que es participación en la acción salvífica del mismo, transforma al hombre. Se hace imagen de Cristo muerto en cruz y que por la resurrección ha llegado a la gloria celestial.

San Juan de Jerusalén atestigua que en el Bautismo la muerte de Cristo afecta directamente al bautizado no sólo en el sentido de que se le conceden los méritos y el fruto de la Pasión de Cristo, sino sobre todo por hacerse partícipe del mismo destino de Cristo. "No crea nadie que el Bautismo sólo es la gracia de la remisión de los pecados y de la filiación... Sabemos muy bien... que el bautismo es la copia de la Pasión de Cristo." Y siguiendo a San Pablo *(Rom.* 6, 3) prosigue diciendo: "Esto lo dice San Pablo contra aquella creencia que sostiene que el Bautismo da la remisión de los pecados y la filiación, pero no la comunidad con la verdadera Pasión de Cristo por la imitación" *(Segunda Catequesis mistagógica,* cap. 5). San Ambrosio observa además: "El

que se aparta de los vicios huye como Lot (se entienden los catecúmenos): se aparta de los habitantes de la ciudad nefasta, el que no mira tras de sí, el que entra en aquella suprema ciudad (la Iglesia) por el camino del espíritu y no se aleja ya de ella hasta que muera el pontífice, que ha quitado los pecados del mundo. Es verdad que ha muerto una vez, pero muere de nuevo en cada uno de los que son bautizados en la muerte de Cristo, para que sean enterrados con El y resuciten también con El y caminen en nueva vida." Respecto a la cuestión de si y cómo puede ser presente la muerte de Cristo para que el bautizado pueda participar de ella, se consultará lo dicho en los §§ 182 y 227.

Con la comunidad de Cristo y con la semejanza a El se une, tal como hemos visto ya en el *Tratado de la Gracia*, la justificación que tiene su causa formal en la gracia santificante. Implica la remisión y perdón de los pecados. Sobre ello hablaremos más adelante, en el capítulo IV.

II. Comunidad con la Trinidad

La unión y semejanza con Cristo crucificado y resucitado nos lleva a la *comunidad y semejanza con la Santísima Trinidad*. En ella Cristo se nos presenta como Señor. El poder del Padre se manifiesta en el hombre. El Bautismo establece el dominio de Dios en él. Así, en la fórmula "Yo te bautizo en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo" se expresa claramente, según una antigua costumbre, el ser una misma cosa. El bautizado pertenece a la Trinidad. Está consagrado y santificado por ella. Está obligado a ella. Cfr. § 182. No hace falta exponer más detalladamente en este lugar la comunidad vital fundada por el Bautismo con la Trinidad, ya que lo más importante quedó dicho en el *Tratado de la Gracia* (Cfr. § 182).

III. El carácter del Bautismo

Conviene resaltar de una manera especial alguna de las partes integrantes del dominio de Dios establecido por el Bautismo.

A. Concepto

El Bautismo configura al hombre a imagen de Cristo. Imprime en él el sello de Cristo. Le imprime una *señal indeleble*. A esto se llama *carácter sacramental*. Representa una nueva configuración del ser de Cristo y de Cristo crucificado y resucitado. La participación del bautizado en el ser de Cristo es tan íntima que incluso se le llama también Cristo al bautizado. Cfr. § 182. El Padre celestial reconoce en el Bautismo los mismos rasgos de su Hijo, que realizó su entrega por los hombres en la muerte y ahora vive en la gloria del cielo. Y en la medida que esta semejanza con Cristo no es un estado definitivo para siempre, sino que, como todas las cosas creadas y acontecimientos son causados por Dios en su continua acción creadora, este quedar sellado con la estructura de Cristo significa e implica una especial relación a Cristo. Coincide con la incorporación a Cristo. De aquí que el carácter sacramental tenga una importancia *creadora de la Iglesia (kirchenschöpferische)*. La relación con la Cabeza incluye esencialmente una con el Cuerpo. Por el carácter sacramental el hombre se incorpora también al Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia. Cfr. §§ 173 y 176.

Al conceder el carácter sacramental participación en el modo de ser de Cristo crucificado y resucitado, supone también la autorización y obligación de obrar como Cristo, para el que está hecho capaz y determinado por su misma manera de ser. Cristo tenía la misión de establecer el reino de Dios, es decir, el dominio de Dios, el dominio del amor que se entrega. El establecimiento del dominio de Dios implica la glorificación de Dios y la santificación de los hombres. La participación en el obrar de Cristo es, por tanto, participación en el establecimiento del dominio de Dios, de la glorificación del Padre y santificación del mundo fundamentadas en ello. El bautizado queda autorizado y obligado a fomentar y promover el dominio de Dios.

Es responsable de que Dios sea glorificado en el mundo. Y también lo es de la salvación de aquellos que están junto a él en el mundo. La misión de participar en la misión de Cristo se concede al bautizado no como individuo particular, aislado, sino como miembro del Cuerpo de Cristo. En primer lugar es la Iglesia la que tiene que continuar la misión de Cristo (§ 175). Pero la Iglesia realiza la obra que Dios le ha confiado mediante sus miembros.

por medio de cada uno de ellos. En la participación de cada individuo a la obra salvadora de Cristo se representa la participación de la Iglesia, esposa de Cristo, en su obra salvadora. Todos los bautizados tienen la responsabilidad de que la misión de la comunidad eclesiástica sea realidad por ellos, sobre todo en aquella parte de la comunidad a la que están incorporados de una manera directa, como es la parroquia. Por medio de la participación en la obra salutífera dentro de la parroquia participa también en la de la diócesis y, en último término, en la de toda la Iglesia. Esta responsabilidad dentro de la comunidad parroquial se extiende primeramente a aquellos que están próximos a los bautizados, como son los familiares. Querer ir antes a los que están lejos, descuidando los que son nuestro prójimo, sería una inversión del recto orden de las cosas.

La participación de los bautizados no ordenados a la obra salvadora de Cristo, fundamentada en su condición de miembro de la Iglesia, del Cuerpo de Cristo, por su carácter sacramental, se distingue esencial y fundamentalmente de la participación de los bautizados ordenados, en cuanto a la misión de Cristo (Cfr. § 171 y la doctrina sobre la ordenación sacerdotal). El *carácter* recibido por el Bautismo y el dado por la ordenación implican ambos una autorización y obligación a servir a Dios, pero de naturaleza esencialmente distinta en los dos casos. Podemos determinar más en concreto la misión del bautizado en el signo sacramental. Cristo trajo la salvación estableciendo el dominio de Dios. Y esto por medio de su palabra y obra. Por esto era rey, profeta (maestro) y sacerdote. La Iglesia participa de estas acciones de Cristo en su poder de magisterio y de orden. En el ejercicio de este poder de gobierno y de orden (su magisterio es parte de su poder de gobierno) hace realidad presente la obra salvadora de Cristo en cierto sentido, mostrando su carácter regio, profético y sacerdotal. Este carácter le corresponde por ser la comunidad de salvación, fundada y operada por y en Cristo. Todo el que pertenece a ella como miembro participa también de este triple carácter, que es expresión de su doble poder. Así tiene parte en el obrar regio, profético y sacerdotal de Cristo todo el que está bautizado. Como la encarnación del Hijo de Dios significa la consagración de Cristo como rey, profeta y sacerdote, también el Bautismo significa la elección y la consagración para la dignidad sacerdotal, profética y regia en Cristo.

B. *El sentido sacerdotal del carácter del Bautismo*

El *hecho* de la vocación y consagración de cada bautizado para la participación en la triple obra de Cristo queda atestiguado claramente en la *Escritura* y en la *tradición*. La Iglesia confiesa estas verdades reveladas en sus oraciones y en su magisterio ordinario y extraordinario.

1. En cuanto a la *Escritura:*

a) El AT profetiza la dignidad sacerdotal, profética y regia de los que crean en Cristo. Según el *Exodo* (19) Dios anuncia al pueblo por medio de Moisés la Alianza y Ley ya planeada. Si Israel está dispuesto a unirse con Dios, Este le escogerá como propiedad especial suya de entre todos los demás pueblos. Esta especial pertenencia de Israel a Dios se expresa y funda en estas palabras: "Mía es toda la tierra, pero vosotros seréis para Mí un reino de sacerdotes y una nación santa" (19, 6). Con estas palabras se atribuye a todos los que pertenecen a este pueblo carácter sacerdotal. El mismo Dios quiere ser su rey (*Ex.* 15, 18; núm. 23, 21). El pueblo tiene que cumplir un servicio especial a Dios al ser el único entre todos los demás pueblos que cumple la Ley. Aunque no esté expresado de una manera clara y directa, está comprendido en el sentido de todo este contexto que el pueblo de Israel cumple su servicio en función representativa de todos los pueblos. Lo que se atribuye a este pueblo viejotestamentario es una prefiguración de lo que se concederá a todo el pueblo de la Alianza neotestamentaria. En Isaías (61, 6) se dice de los miembros de la futura familia de Dios: "Y vosotros seréis llamados sacerdotes de Yavé y nombrados ministros de nuestro Dios" (M. Hoeper, *Der neue Bund bei den Propheten,* 1933).

b) El cumplimiento de esta profecía en el NT merece un cálido elogio por parte de San Pedro en su primera *Carta:* "Como niños recién nacidos, apeteced la leche espiritual, para con ella crecer en orden a la salvación, si es que habéis gustado cuán bueno es el Señor. A El habéis de allegaros como a piedra viva, rechazada por los hombres, pero por Dios escogida, preciosa. Vosotros como piedras vivas sois edificados en casa espiritual y sacerdocio santo, para ofrecer a Dios sacrificios espirituales, aceptos por Jesucristo. Por lo cual en la Escritura se lee: "He aquí que

yo pongo en Sión una piedra escogida, angular, preciosa, y el que creyere en ella no será confundido." Para vosotros los creyentes es honor, mas para los incrédulos esa piedra, desechada por los constructores y convertida en cabeza de esquina, en "piedra de tropiezos y roca de escándalo." Rehusando creer vienen a tropezar en la palabra, pues también a eso fueron destinados. Pero vosotros sois "linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido para pregonar el poder del que os llamó de las tinieblas a su luz admirable. Vosotros que en un tiempo no erais pueblo, ahora sois pueblo de Dios; no habíais alcanzado misericordia, pero ahora habéis conseguido misericordia" *(I Petr.* 2, 2-10).

De este hecho, de que los creyentes en Cristo representan un sacerdocio real, desarrolla San Pedro sus principios de la vida cristiana.

También en el *Apocalipsis* de San Juan se atribuye carácter real y sacerdotal a los redimidos por la sangre de Cristo. En la introducción se dice que Jesucristo nos amó y nos ha absuelto de nuestros pecados por la virtud de su sangre y nos ha hecho un reino y sacerdotes de Dios, su Padre (1, 6). La misma expresión de alabanza encontramos al hablar del Cordero, el único que puede abrir el libro sellado con siete sellos y que está sentado a la derecha de Dios. Los veinticuatro ancianos cantaban: "Digno eres de tomar el libro y abrir sus sellos, porque fuiste degollado y con tu sangre has comprado para Dios hombres de toda tribu, lengua, pueblo y nación y los hiciste para nuestro Dios, reino y sacerdotes y reinan sobre la tierra" (5, 9-10). El mismo testimonio se repite un poco más adelante. El dragón es arrojado al abismo y se inaugura un reino. Es la primera resurrección, que precede al reino milenario. Aquellos que han padecido persecución por amor a Cristo y no hayan adorado a los dioses ni a sus imágenes resucitarán y reinarán. Bienaventurado y santo el que tiene parte en la primera resurrección; sobre ellos no tendrá poder la segunda muerte, sino que serán sacerdotes de Dios y de Cristo y reinarán con El por mil años (20, 6). El reino de los bautizados se consumará con la segunda venida de Cristo. Así está profetizado (3, 21): "Al que venciere le haré sentarse conmigo en mi trono, así como Yo también vencí y me senté con mi Padre en su trono." La participación dentro de la historia en el dominio de Cristo tiene un carácter inicial. Está ordenada a su acabamiento y en este mismo carácter de iniciación tiene sentido escatológico. Véase el *Tratado de Novísimos.*

Aparte de estos textos formales y expresos hay una serie de textos en el NT en los que se habla del sacerdocio de los que creen en Cristo, de las misiones y tareas confiadas a ellos, que corresponden originariamente a Cristo como sacerdote del orden neotestamentario de la salvación o que ya correspondían en el AT al pueblo sacerdotal de Dios; por ejemplo, el cumplimiento de la voluntad del Padre celestial o la alabanza a Dios. Según la *Epístola a los Hebreos* (10, 19; 12, 18-24) el cristiano creyente tiene *acceso al santuario de Dios* por mediación de Jesucristo. A él le está concedido plenamente y en realidad lo que en el AT tan sólo era dado a los sacerdotes, mejor dicho, a los Sumos Pontífices.

La palabra *Templo* también nos lleva al mundo de lo sacerdotal. Los que creen en Cristo son, según San Pablo, templo del Dios vivo *(Rom.* 5, 1; *Eph.* 2, 18; *I Cor.* 3, 16-17). Con la palabra templo entendían los lectores del Apóstol algo muy concreto. El lugar de la gloria divina y de la veneración a Dios. En el templo se rezaba y se ofrecían los sacrificios. De aquí que los cristianos se dieran cuenta, debido a las palabras de San Pablo, que el templo de antes no tenía para ellos la misma importancia. Los que creen en Cristo, ellos, la comunidad cristiana, así como todos sus miembros, están en lugar del templo. Son un templo vivo, esto es, una comunidad en la que no sólo acontece lo que tenía lugar en el templo antiguo, sino que le supera en todo. Pues es una comunidad que reza y sacrifica. Cada uno de ellos es, por tanto, piedra viva de este templo.

2. En la *Patrística* encontramos numerosos textos que atestiguan el sacerdocio y la realeza de todos los bautizados.

San Justino Mártir nos dice en su *Diálogo con Trifón* que por el nombre de Jesús los cristianos son como un mismo hombre en la fe en Dios, creador del mundo, y por la virtud del nombre de su Hijo unigénito se han desprendido de sus vestiduras inmundas, siendo por el ardor de la palabra de su vocación el verdadero Pontífice del pueblo de Dios, tal como lo atestigua el mismo Dios al decir que por doquier en la tierra se le ofrecen sacrificios inmaculados y aceptos a su voluntad. Mas Dios tan sólo acepta los sacrificios de manos de sus sacerdotes. El texto siguiente nos demuestra que Justino piensa aquí en el sacrificio eucarístico (117, 1): "De entre todos los sacrificios ofrecidos en el nombre de Jesús y según lo determinado por El, el sacrificio eucarístico de pan y cáliz, que se ofrece en todo el universo, es el que despierta las complacencias de Dios, como así nos lo ha mostrado."

San Ireneo *(Adversus Haereses,* 4, 8): "Todos los justos tienen condi-

ción y rango sacerdotal." Tertuliano observa en su monografía sobre el Bautismo (7): "Una vez salidos del baño bautismal somos ungidos con la unción bendecida que, inspirada en la tradición, hace seamos ungidos con el óleo del sacerdocio." Orígenes añade (*Homilía,* 9; *PG* 12, 508-509): "¿No sabes que también a ti, a toda la Iglesia de Dios y a todo el pueblo de los creyentes se os ha concedido el sacerdocio?" En el capítulo IX de la misma *Homilía* prosigue: "Todos los que han sido ungidos con la unción del crisma santo se han convertido en sacerdotes, tal como San Pedro dice de toda la Iglesia: "Sois linaje escogido, sacerdocio real, nación santa. Por tanto, sois linaje sacerdotal y entráis en el santuario." En la *Homilía* novena (5) observa: "El que está unido siempre sacerdotalmente con Dios y vive en santidad, no sólo el que está sentado en la silla sacerdotal, sino también los que en su obrar y vivir tienen parte en el Señor... son verdaderos sacerdotes... del Señor."

Dídimo el Ciego, en su *Comentario a la primera Epístola de San Pedro* (2, 9), dice que "según el viejo orden de la Ley el linaje sacerdotal era distinto del real. Pero con el Evangelio tenemos que el sacerdote es a la vez rey. Pues Cristo es ambas cosas. Por eso todos los que proceden de El, del sacerdote rey, deben ser también un linaje escogido, sacerdotal y real a un tiempo. Pues ya que el engendrador poseía ambos poderes simultáneamente, deben ser un sacerdocio, por proceder de un sacerdocio, y una realeza, por tener en un rey su origen." San Cirilo de Jerusalén explica a los catecúmenos (*Catequesis* 10, 11): "Jesucristo tiene dos nombres: el de redentor o Jesús y el de Cristo o sacerdote (el ungido)." Los bautizados participan de esta unción de Cristo. De ellos ha dicho Dios: "No maltratéis a mis ungidos." El nombre de cristiano (el ungido) es signo de la dignidad sacerdotal de los bautizados. La unción de los hombres del AT fué una prefiguración de todo esto. San Cirilo prosigue diciendo: "Lo que ha ocurrido en vosotros no es prefiguración, sino realidad. Pues en verdad habéis sido ungidos por el Espíritu Santo. El principio de vuestra salud es Cristo" (*III Catequesis mistagógica,* sec. 6 y 1; *Catequesis* 18, 33). San Juan Crisóstomo, en su *Tercera Homilía,* comentando la *Segunda Epístola a los Corintios* acerca de la ordenación sacerdotal, nos dice: "¿Qué significa el que nos ha ungido y sellado? Significa que nos ha dado el espíritu y por medio de él ha operado ambas cosas al hacernos a la vez sacerdotes y profetas y reyes. De ahora en adelante no poseemos una de estas tres dignidades, sino las tres juntas, porque estas tres dignidades las concedía en la antigüedad la unción. Nosotros las poseemos en grado supremo." En la sección 7.ª añade: "Así eres tú rey, sacerdote y profeta en la fuente bautismal." Según San Ambrosio todos los hijos de la Iglesia son sacerdotes al haber sido ungidos todos con el sacerdocio santo (*Comentario a San Lucas* 6, 3).

En el libro *Sobre los misterios* explica que se "derramó el ungüento para que fueras un linaje escogido, sacerdotal y precioso. Pues por la gracia somos ungidos todos para el reino de Dios y el sacerdocio". San Jerónimo trata en su *Diálogo sobre los luciferianos* la cuestión de si un clérigo herético debe perder su dignidad al convertirse. En contra de la exigencia de que debe abandonar su ministerio para que pueda recibir la reconciliación, hace decir a los ortodoxos: "¿Cómo puede un seglar seguir siendo seglar si comete un crimen? Reciba primero el sacerdocio

de los seglares, el bautismo, y después le concederé perdón por su penitencia. Escrito está que nos ha hecho un reino y sacerdotes de Dios (*Apoc.* 1, 6) y que somos un linaje sacerdotal, nación santa, pueblo escogido (*I Petr.* 2, 9). Todo lo que no está permitido a los cristianos está prohibido al obispo lo mismo que al seglar. El que hace penitencia condena lo pasado. Así como al obispo penitente no le está permitido ser como antes, tampoco el seglar penitente puede seguir en el mismo estado sólo porque hace penitencia pública." San Agustín, en su *De la Ciudad de Dios* (17, 4, 9), dice que todo el que ha sido ungido con el crisma puede ser llamado con derecho Cristo. Apoyándose en el *Apocalipsis* (20, 6), añade que esto "no se refiere solamente a los obispos y presbíteros, los llamados sacerdotes en sentido estricto y propio, sino también a los que son sacerdotes por ser miembros de un mismo sacerdote, así como todos somos llamados Cristo (ungidos) por respeto al misterioso crisma". En otros pasajes se ocupa San Agustín del sacerdocio de los bautizados, sobre todo en los *Comentarios a los Salmos*. En el del Salmo 26, sermón 2, dice que "no solamente fué ungida nuestra Cabeza, sino también nosotros, su Cuerpo. El es rey porque nos gobierna y nos guía, sacerdote porque intercede por nosotros. Y es sacerdote en el sentido estricto porque El es la ofrenda... El, que como Cordero inmaculado nos redimió con su sangre y nos hizo miembros suyos para que seamos como El ungidos, Cristos. Por eso la unción es para todos los cristianos... Somos, por tanto, el Cuerpo de Cristo, ya que estamos ungidos y formamos como cristianos la Cabeza y el Cuerpo de Cristo." Cfr. *Comentarios al Salmo* 118, 20, 1; 131, 16; 132, 7, 9.

Próspero de Aquitania, basándose en la *Epístola a los Gálatas* (3, 27), dice que "esto lo consigue toda la Iglesia con el nombre de sacerdote. Pues todo el pueblo cristiano es sacerdotal. Aunque sean los guías del pueblo los que en una medida superior representen de modo especial la persona del Sumo Sacerdote y Mediador". Cfr. en el vol. III, § 164 un texto de San León Magno.

Máximo de Turín, en su *Tratado sobre el Bautismo* habla del sacerdocio de los bautizados (sec. 3; *PL* 57, 777): "Realizado el bautismo derramamos sobre vuestras cabezas el crisma, esto es, el óleo de la santificación, para que quede constancia de que a los bautizados se les ha concedido la dignidad real y sacerdotal por Dios. En el AT se nos cuenta que aquellos que estaban adornados de la dignidad sacerdotal y regia estaban ungidos con el santo óleo, con la unción de la cabeza; unos recibían así el poder de gobernar, otros recibían a su vez también de Dios el poder de ofrecer sacrificios... La unción que se os ha administrado os ha dado la dignidad de aquel sacerdocio, que ya no tendrá jamás fin, una vez concedido. Os maravillaréis de esto. Ciertamente es maravilloso lo que acabamos de decir, que por medio de este crisma habéis alcanzado el reino de la gloria futura y la dignidad sacerdotal. Pero no soy yo, sino el Apóstol Pedro, mejor dicho, Cristo mediante Pedro, el que os predica que se os ha dado esta dignidad. Pues a los que creen, a los que han sido lavados con el baustimo y consagrados con el crisma les dice que son sacerdocio real y linaje sacerdotal." Gelasio, Papa, reprocha a un cristiano que quiere justificar su desordenado modo de proceder, por no ser sacerdote, diciéndole: "¿Acaso no perteneces tú también, aunque no estés en el servicio divino, al pueblo

santo? ¿No sabes que eres miembro del Sumo Pontífice? ¿O ignoras que toda la Iglesia es llamada sacerdocio?" (*Carta a Andrómaco; PL* 59, 112.)

Resumiendo podemos caracterizar así la doctrina de los Padres: Según la creencia de los Padres se concede la dignidad sacerdotal a todos los hombres al entrar en la Iglesia por medio del Bautismo. Reiteradas veces se hizo resaltar el hecho de la unción. El sacerdocio de los bautizados está subordinado al de los obispos y sacerdotes presbíteros. Se buscan fórmulas y expresiones que pongan en claro la relación entre ambas formas de sacerdocio. Como servicio sacerdotal fué tenido el cambio radical y total de vida. De vez en cuando se consideró la participación en el sacrificio eucarístico como sacrificio de todo el pueblo sacerdotal (Backes).

Citemos algunas voces de la *Edad Media.* San Pedro Damián, en carta al prefecto romano Cintio, escribe (*PL* 144, 461): "Es cosa cierta que por la gracia de Cristo todo cristiano es sacerdote. Por esto tiene su fundamento y razón el que predique y anuncie el poder de Cristo. También tú cumples y llenas el sacerdocio y realeza cuando con esmerado celo, desde tu silla judicial enseñas los artículos de la Ley inviolable, amonestando con perseverancia en la Iglesia, edificando así las almas del pueblo que te rodea." Ruperto de Dacia, comentando el *Apocalipsis* (5, 10), dice: "He aquí que el reino comienza ya y también nosotros somos sacerdotes de Dios al ofrecer ahora el sacrificio saludable de su Cuerpo" (*PL* 169, 934).

Santo Tomás de Aquino ha dado gran impulso a la doctrina de este sacerdocio fundado en el Bautismo al hablar extensamente en sus consideraciones sobre el carácter sacerdotal, aunque no desarrolle más la doctrina patrística de un sacerdocio universal. Cfr. § 226.

La teología vióse obligada, al ser negado el sacerdocio de Orden por la *Reforma,* a defender la jerarquía sacerdotal y el sacramento del Orden. Así pasó a segundo plano la doctrina de un sacerdocio universal. Doctrina que indirectamente fué promovida y fomentada por las investigaciones sobre el carácter sacramental. Esta cuestión ha recobrado su actualidad desde hace unos cien años gracias a las investigaciones teológicas, siendo incorporada de nuevo al campo de estudio de la teología y precisamente en la de nuestros días viene siendo objeto de numerosos trabajos.

En la *liturgia eclesiástica* encontramos testimonios indiscutibles de este sacerdocio de los cristianos no ordenados. La unción bautismal puede ser entendida como unción regia. En el AT eran ungidos sobre todo los reyes. Las unciones neotestamentarias se derivan de las del Viejo Testamento. En la Confirmación tiene lugar una nueva unción real. Unción que recibe carácter especial en el sacramento del Orden. Y que queda acabada en la Extremaunción. El sentido de la Confirmación queda expresado en la misma oración de consagración. El obispo, al consagrar el santo crisma el Jueves Santo, reza la siguiente oración: "Te rogamos, Señor, Padre Todopoderoso, eterno Dios, que por el mismo Jesucristo, tu Hijo, nuestro Señor, concedas que este óleo creado santifique por tu bendición y le des la virtud de tu Santo Espíritu, para que, cooperando la virtud y poder de Cristo, tu Hijo, de quien recibe este crisma

su santo nombre, con el que unges a los sacerdotes, profetas, reyes y mártires... que los confirmados, según tu misterioso decreto reciban la infusión de la dignidad real, sacerdotal y profética y se vistan del vestido del don intacto de la gracia."

En la Encíclica *Miserentissimus Redemptor*, de 8 de mayo de 1928, leemos esto: "Mas hemos de tener presente que toda la fuerza de la expiación proviene únicamente del sacrificio cruento de Cristo, que sin interrupción se renueva en nuestros altares de un modo incruento... Por eso la inmolación, tanto de los ministros como de los otros fieles, debe ir íntimamente unida a este augustísimo Sacrificio Eucarístico para que también ellos se ofrezcan como hostias vivas, santas, gratas a Dios" (*Rom.* 12, 1). Más aún: San Cipriano no duda en afirmar que no "se celebra el Santo Sacrificio con el debido espíritu si no responde a la Pasión nuestra propia oblación y sacrificio" (*Epist.* 63, 9; *PL* 4, 392).

Esta es la razón por la que nos exhorta el Apóstol a que, "llevando en nuestro cuerpo la mortificación de Jesús" (*II Cor.* 4, 10) y "consepultados con Cristo" e "injertados en El por la semejanza de su muerte" (*Rom.* 6, 4-5), no sólo crucifiquemos nuestra carne con las pasiones y concupiscencias (*Gal.* 5, 24), "huyamos de la corrupción" (*II Pet.* 1, 4), sino también que se "manifieste en nuestro cuerpo la vida de Jesús" (*II Cor.* 4, 10) y, hechos partícipes de su eterno sacerdocio, "ofrezcamos ofrendas y sacrificios por los pecados" (*Hebr.* 5, 1).

Y no solamente gozan de la participación de este sublime sacerdocio y de la potestad de satisfacer y sacrificar solamente aquellos de quienes nuestro Pontífice Jesucristo se sirve como de ministros para ofrecer a Dios la oblación pura, "desde la salida del sol hasta el ocaso, en todo lugar" (*Mal.* 1, 11), sino que todos los cristianos llamados con razón por el Príncipe de los Apóstoles "linaje escogido, sacerdocio real" (*I Pet.* 2, 9) deben ofrecer sacrificios por los pecados, por sí mismos y por todo el género humano, casi de la misma manera que todo sacerdote y "pontífice, tomado de entre los hombres, en favor de los hombres es instituído para las cosas que miran a Dios" (*Hebr.* 5, 1).

3. El *Catecismo Romano* (publicado en 1566 por Pío V) enseña expresamente esta doctrina del sacerdocio universal: "La Sagrada Escritura distingue un doble sacerdocio: uno interno y otro externo.

1) *Sacerdocio interno.* Pertenece a todos los fieles en virtud del bautismo y especialmente a los justos, que poseen el espíritu de Dios y se convierten por la gracia en miembros vivos de Cristo, Sumo Sacerdote. En virtud de este sacerdocio los fieles, con una fe inflamada de caridad, ofrecen a Dios víctimas espirituales sobre el altar de su alma. Son todas las obras buenas y enderezadas a la gloria de Dios" (II parte, 6, 23). En este texto se indica que lo característico del sacerdocio universal radica en su interioridad; este sacerdocio interno no es un sacerdocio en sentido propio.

4. La Encíclica *Mystici Corporis* enseña también que los fieles ofrecen el Cordero del sacrificio al Padre celestial por las manos del sacerdote (cfr. *Tratado de la Eucaristía*).

5. Estos testimonios ponen de manifiesto que el bautismo funda un sacerdocio real, no simplemente simbólico. Los bautizados no son llamados sacerdotes y reyes en sentido puramente metafórico. Los textos aducidos no permiten una atenuación de esta índole. Todo lo que pertenece al sacerdote se encuentra en el bautizado: "la vocación divina o elección, una especial pertenencia a Dios... a la que corresponde una consagración o santificación (por medio de la imposición de manos o del óleo) y la capacidad de acercarse a Dios y ofrecerle ya en su proximidad sacrificios y holocaustos" (Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik* III, 1411).

El sacerdocio universal de los bautizados no va en detrimento del *sacerdocio especial*. Tampoco éste se alimenta y se desarrolla a expensas del sacerdocio universal, oprimiéndole y disminuyendo su importancia. Posee una fuerza tal que no necesita asegurar su existencia con la opresión del sacerdocio universal. El bautizado ordenado y el que no lo está participa del sacerdocio de Cristo, aunque distintamente. La doctrina de la participación real—no sólo simbólica—de todos los bautizados en el sacerdocio de Cristo nos llevaría a un grave error si se pasaran por alto las profundas diferencias existentes entre esta participación y el sacerdocio jerárquico, especial. El error de Tertuliano, en su época montanista, el de los valdenses y albigenses y, sobre todo, el de Lutero, al oponerse a la revelación del sacerdocio neotestamentario, no radicó en que admitieron el sacerdocio universal de todos los fieles, sino en que negaron el sacerdocio jerárquico.

Lo terrible y tremendo de la tesis luterana consiste en que ataca al sacerdocio jerárquico invocando como argumento el sacerdocio universal. "No estriba la herejía luterana en afirmar que todos los cristianos pertenecen al estado sacerdotal (*geystlichs stands*), sin que haya entre ellos distinción alguna por razón del oficio, como se desprende de San Pablo (*I Cor.* 12) al decir que todos son un mismo cuerpo, aunque cada miembro tenga su obra propia, a fin de que así sirva a los demás—ya que tenemos un mismo bautismo, un Evangelio y una fe y somos todos cristianos y por ello sacerdotes y pueblo de Dios (Lutero)—, sino que el error consiste en sostener, contra San Pablo, que todos tenemos el mismo poder, porque cuantos han nacido del bautismo pueden gloriarse de ser

sacerdote, obispo o papa, de modo que el poder mundano es el mismo para todos, por estar todos bautizados, tener la misma fe y Evangelio" (R. Grosche, *Das allgemeine Priestertum*, en "Pilgernde Kirche" 165). En la doctrina de Lutero vemos que el núcleo central y basamento del sacerdocio universal queda roto al conceder a los bautizados sólo una imputación externa de la justicia de Cristo y negar su interna comunidad con El.

La recusación luterana del sacerdocio especial, apoyándose en el sacerdocio universal, trajo consigo el que a partir de entonces la defensa del sacerdocio jerárquico tuviera como consecuencia cierta desconfianza con respecto a la doctrina del sacerdocio universal.

Con todo, la plenitud y totalidad de la fe abarca tanto al sacerdocio universal como al jerárquico. El uno no pone en peligro al otro. El sacerdocio especial sigue invariablemente diferente del universal, sin ser allanado por éste. El que le niega invocando a su favor el sacerdocio universal ataca la existencia misma de la Iglesia. Por disposición de Cristo le han sido reservadas funciones especiales al sacerdocio jerárquico que, de no cumplirse y realizarse, moriría la Iglesia. Entre ellas tenemos la administración de la mayoría de los sacramentos, sobre todo la consumación del Sacrificio Eucarístico. Sobre la esencia y significación del sacerdocio especial puede consultarse cuanto se dice en el tratado del Orden Sagrado.

6. En lo que se refiere *a la relación mutua entre sacerdocio universal y especial* hay que tener en cuenta que el primero no puede deducirse del segundo. No es una forma más elemental del sacerdocio jerárquico. Sacerdocio universal y sacerdocio especial son modos distintos de participación del único sacerdocio de Cristo. Según San Clemente de Roma, el *seglar* (el laico) es el que no tiene ningún servicio determinado que realizar (*I Cor.* 1, 40). El que está pertrechado con alguna Orden es portador de una misión especial (*I Pet.* 5, 1-3; *II Cor.* 1, 24; *I Cor.* 3, 4). Es un miembro del Cuerpo de Cristo, al que se le ha confiado un servicio concreto y se le ha capacitado para ello (cfr. O. Rottmanner, *Predigten und Ansprachen* 1, 289).

Cristo es el único Pontífice del orden neotestamentario (*Hebr.* 4, 14; 8, 1; 9, 11; 10, 14). Cristo confió su sacerdocio a la Iglesia, a la comunidad de los bautizados. La comunidad eclesiástica como tal tiene carácter sacerdotal. Todos los miembros de la Iglesia lo

son de la comunidad sacerdotal de Cristo y tienen, por tanto, carácter sacerdotal.

El *orden* de la comunidad exige que la participación en el sacerdocio de Cristo se presente en grados y formas distintos. Cristo mismo instituyó estos grados diversos y dispuso en qué medida y de qué modo su sacerdocio debía ser participado y manifestarse en cada uno de los bautizados, de una forma en los ordenados y de otra en los no ordenados.

El sacerdocio de los bautizados no ordenados no es, por tanto, un regalo o una concesión de los bautizados ordenados, sino una participación originaria del sacerdocio de Cristo, concedido por el bautismo. El sacerdocio de los bautizados ordenados es una compleción y cualificación especial del sacerdocio obrado por el bautismo para servir con plenos poderes a Cristo como instrumento en sus acciones salvíficas.

La reducción del sacerdocio universal y del especial a Cristo pone de manifiesto su *mutua ordenación*. Ambas formas de sacerdocio pueden realizarse tan sólo dentro del orden determinado por Cristo. El sacerdocio especial es, en cierto modo, la armazón visible del edificio que es la Iglesia. De aquí que el sacerdocio universal pueda ejercerse únicamente en unión y ordenación con el jerárquico. Y viceversa, éste sólo puede obrar ordenándose al sacerdocio universal. El sacerdocio es siempre capacitación y obligación para el servicio. No tiene su razón de ser en sí mismo. La relación a Dios y a la comunidad humana le es esencial. Además, el sacerdocio universal es el fundamento del especial; sin bautismo no hay consagración de sacerdocio jerárquico.

La estrecha relación del sacerdocio universal y del especial es atestiguada por *San León Magno* al hablar de aquel sacerdocio de la Iglesia, del que todos sus miembros participan por la señal de la cruz y la unción; unos de una manera y otros de otra (cfr. este texto en el vol. III, § 164).

Puesto que el sacerdocio universal y el especial son una participación real, si bien diferente, del sacerdocio de Cristo, no puede tratarse del sacerdocio universal a modo de apéndice del estudio del Orden Sagrado, sino que su doctrina debe ser expuesta al estudiar el bautismo, ya que en él tiene su origen.

Frente a recientes manifestaciones erróneas y malentendidas hay que señalar que *el sacramento del sacerdocio universal es el bautismo* y no la confirmación. Por el bautismo es incorporado el hombre a la Iglesia, la cual tiene carácter sacerdotal. Los textos escriturísticos

y patrísticos que hemos aducido enseñan claramente esta doctrina, que puede tenerse por teológicamente cierta. Tertuliano fué el primero que consideró la unción que se hace después del bautismo como unción sacerdotal, viendo en ella la prolongación de la costumbre viejotestamentaria de conferir el orden sacerdotal por medio de la unción. Esta idea de que el cristiano recibe la dignidad sacerdotal por la unción sacerdotal se expresa muy a menudo en la Patrística, por ejemplo, en Orígenes, San Cirilo de Jerusalén, San Gregorio Nacianceno, San Ambrosio, San Agustín, León I, Máximo de Turín, Isidoro de Sevilla. San Cirilo de Jerusalén interpreta el título de cristiano desde la unción sacerdotal, común a todos los bautizados.

La opinión de que el sacerdocio de todos los cristianos va en detrimento del sacerdocio especial, o viceversa, no encuentra apoyo alguno en los Padres ortodoxos (Backes). Una excepción es Tertuliano. Las *Constitutiones Apostolicae* atribuyen este sacerdocio a las mujeres. A veces no está claro si los Padres se refieren a la unción con crisma o a la unción que se hace después del bautismo. San Isidoro de Sevilla entiende por unción sacerdotal aquella que se hace después del bautismo. Lo mismo ocurre en las *Constitutiones Apostolicae*. Distinguen claramente entre las unciones del diácono y diaconisa de la unción que confiere el obispo, que es con crisma. Cfr. Panfoeder, *Das Persönliche in der Liturgie*, 96; A. Anger, *La doctrine du corps mystique*, 1929, 281; de la Taille, *Mysterium fidei*, 338. La confirmación es un complemento y acabamiento del bautismo. La participación en el sacerdocio de Cristo, fundada en el bautismo, recibe un carácter más completo y obligatorio en la confirmación.

7. En cuanto a la *esencia del sacerdocio universal* parece consistir, según los testimonios de la Escritura, en una dignidad concedida por Dios al hombre por la que ha sido elegido y capacitado para determinadas funciones. Entre ellas están los actos de culto, sobre todo, el Sacrificio Eucarístico. Cabe preguntar si a estas funciones les corresponde *virtud y fuerza mediadoras*. Ya que Cristo, Mediador del NT, y los que participan de su mediación en el sacerdocio especial han sido separados por voluntad divina de la comunidad, para ser sus mediadores, no parece que le corresponda ninguna función mediadora específica al sacerdocio de los que pertenecen al pueblo de Dios neotestamentario. Es cierto que las ora-

ciones y sacrificios de cada uno contribuyen al bien de todo el Cuerpo de Cristo; pero esto no es una mediación propiamente dicha.

8. *¿Cómo se realiza la participación en el sacerdocio de Cristo?* Del mismo modo que el sacerdocio de Cristo: en el sacrificio. Sacrificio y sacerdote son dos conceptos inseparables. El sacerdote se da a conocer como tal al ofrecer sacrificios. Cristo depositó en las manos de la Iglesia su sacrificio realizado una vez para siempre en la cruz, para que la Iglesia lo ofrezca como propio al Padre celestial por El, con El y en El. La Iglesia ofrece este sacrificio como comunidad de todos los creyentes, congregados y reunidos por la virtud del Espíritu Santo.

a) *Todos los bautizados participan en el ofrecimiento del sacrificio de Cristo.* El bautizado está capacitado y obligado a ello por su unidad con Cristo a causa del carácter sacerdotal con que ha sido sellado. La Encíclica *Miserentissimus Deus* resalta, como hemos visto, la participación de todos los que están unidos a Cristo *por el bautismo, en el sacrificio de Cristo. La Encíclica Mediator Dei,* de Pío XII, sobre la Liturgia enseña lo mismo. Aunque el Catecismo Romano llame sacerdocio interno *(interius)* al de los bautizados y externo al de los ordenados, no se significa con ello que la participación de los bautizados se limite a una mera participación interna en la Eucaristía. El Catecismo Romano más bien quiere resaltar que sólo el sacerdote ordenado está capacitado para realizar eficazmente el simbolismo esencial del sacrificio, esto es, consumar las palabras de la consagración. Los creyentes participan en el sacrificio al unirse por la fe y su propia inmolación a la acción del sacerdote. De esta forma tienen parte de modo visible en el Sacrificio Eucarístico. Más aún: por ser la Eucaristía un banquete del que forman parte también los comensales, los creyentes son portadores a su vez de la simbólica sacramental, que tan sólo puede ser realizada por Cristo en su núcleo esencial. J. Pascher, *Eucharistia. Gestalt und Vollzug,* 1954.

No cabe, pues, poner en duda la participación de los bautizados en el sacrificio de Cristo, apelando al texto de San Pedro (*I Pet.* 2, 5) y otros textos patrísticos en donde se habla de *sacrificios espirituales* que deben ofrecer los bautizados y afirmar que en estos textos tan sólo se pide de los bautizados que ofrezcan sacrificios espirituales. Estos sacrificios que los bautizados deben ofrecer son, más

que oración, devoción, pureza de conciencia, superación de uno mismo, renuncia, penitencia y obras de caridad. Si así entendiéramos la palabra "sacrificio espiritual" introduciríamos injustamente en el ámbito de la Escritura un nuevo concepto elaborado por la edad moderna. No se contraponen aquí los sacrificios espirituales a los reales, sino a los carnales, naturales, puramente humanos, sacrificios del hombre no redimido y sujeto al pecado. Un sacrificio espiritual es el obrado por el Espíritu y repleto de El, un sacrificio que oculta y encierra en sí un profundo misterio del Espíritu Santo.

Toda la tradición entiende por sacrificio espiritual el sacrificio de Cristo. Mas el sacrificio de Cristo es el de la Iglesia. Y siendo el sacerdocio universal participación del de Cristo, el sacrificio espiritual que está ordenado al sacerdocio real no puede ser otro que el sacrificio eucarístico del Cuerpo de Cristo.

M. J. Scheeben (*Handbuch der katholischen Dogmatik* III, 1421) se expresa plenamente de acuerdo con el sentir de la tradición cristiana cuando dice: "Hay que evitar confundir los nombres de sacrificio espiritual y sacrificio impropio. En el lenguaje bíblico tanto el sacrificio de la cruz como el eucarístico son sacrificios perfectos, verdaderos y valiosos—en oposición a lo simbólico—, por ser sacrificio espiritual tanto por razón de su contenido, el cuerpo santificado y espiritualmente vivificado de Cristo, como por la virtud espiritual con que se realiza. Un sacrificio espiritual no es necesariamente idéntico a un sacrificio que tenga como contenido al mismo Espíritu o sólo determinadas acciones del Espíritu, que puedan ser consideradas como sus frutos. San Pablo (*Rom.* 12, 1) incluye bajo el nombre de sacrificio espiritual—expresión acuñada por San Pedro—al mismo cuerpo del hombre. Cfr. *Los Misterios del Cristianismo*, 73; E. Niebecker, *Das allgemeine Priestertum der Gläubigen*, 1936, 86-94; R. Grosche, *Das allgemeine Priestertum*, en "Pilgernde Kirche" 182-184; O. Casel, *Die* λογικὴ θυσία *der antinen Welt in christlich-liturgischer Beleuchtung*, en "Jahrbuch für Liturgiewissenschaft" 4 (1924), 37-47; J. A. Jungmann, *Was ist Liturgie?*, en "Zeitschrift füt kath. Theologie" 55 (1931), 101.

Los unidos a Cristo por el bautismo participan de su sacrificio, que es el de la Iglesia. La razón que hace posible todo esto radica en que Cristo recibió de nosotros hombres la naturaleza humana, en la que se inmoló al Padre celestial. San Agustín nos dice comentando el salmo 127, 12: "Cristo recibió de ti lo que debía ofrecer por ti, lo mismo que el sacerdote recibe de ti lo que ofrecerá por

ti para reconciliación con Dios por tus pecados... Cristo recibió de nosotros la carne, en la que se hizo víctima, sacrificio y ofrenda. En la Pasión se hizo víctima, en la resurrección dió nueva vida a lo que estaba muerto y, de algún modo, ofreció ya entonces tus primicias. Así puede decirte ahora: Santificado está todo lo tuyo, porque tus primicias, lo que de ti proviene (el cuerpo humano, la naturaleza humana asumida por Cristo) ha sido ofrecido a Dios." Toda la Iglesia y cada uno de los bautizados, por ser miembros de ella, participan del sacrificio de Cristo, no sólo pasiva, sino activamente, como oferentes; por constituir y formar el Cuerpo de Cristo son a la vez ofrenda. Así nos lo dice el mismo San Agustín, en su obra *La Ciudad de Dios* (lib. 10, cap. 6): "Toda esta ciudad redimida, esto es, la congregación y sociedad de los santos, viene a ser un sacrificio universal que a Dios ofrece aquel gran sacerdote que se ofreció en la Pasión como cruenta víctima por nuestra redención, para que fuésemos nosotros el cuerpo de tan excelsa cabeza, tomando para consumar esta ilustre obra la humilde forma de siervo. Porque ésta fué la que ofreció el Señor, en ésta fué ofrecido, según ella es mediador, en ésta es sacerdote, en ésta es sacrificio incruento." Si el bautizado es sacerdote y víctima en todas las misas, por su condición de bautizado, con mucha más razón lo es en las que participa personalmente. Esta participación se da incluso cuando uno no tiene conciencia de ello, de estar incorporado a la inmolación de Cristo al Padre. El bautizado sigue, a pesar de todo, unido a la comunidad no sólo interna, sino externamente. La participación es un proceso externo; sobre todo, por ser el bautismo una acción pública por medio de la cual los creyentes son incorporados a la comunidad con Cristo y con la Iglesia; así son capacitados y consagrados para ofrecer con el sacerdote el sacrificio y también porque el sacerdote jerárquico está autorizado a ofrecer sacrificios por una consagración pública en nombre de los creyentes y, además, porque en las fórmulas litúrgicas del sacrificio de la misa se expresa claramente la comunidad en el ofrecimiento del sacrificio.

Esta participación, en cierto modo oculta, está ordenada a ser pública y consciente. Sobre la manera y el modo de una participación pública y consciente de cada cristiano en el sacrificio de la comunidad eclesiástica se trata al exponer el sacrificio de la misa. Pero de las anteriores consideraciones se desprende ya que el ofrecimiento común del sacrificio de Cristo es el proceso en el que se presenta de una manera clarísima la comunidad eclesiástica como

comunidad con Cristo. El sacrificio de la misa es el rito y ceremonia cultual más solemne de la familia de los hijos sacerdotales de Dios. La renovación litúrgica se esfuerza continuamente por conseguir una más correcta y adecuada inteligencia de esta solemnidad religiosa y de su participación. Sería un terrible error ver en todo esto simplemente uno de tantos medios de apostolado. La participación en el sacrificio de la misa es la forma por antonomasia de la vida cristiana. Todo cuanto ocurre nos lleva a ella y se nutre de ella. Su depreciación significa, por tanto, una disminución del núcleo esencial cristiano.

Nuevamente aparece aquí la mutua ordenación del sacerdocio universal y del especial. El sacerdocio jerárquico y sólo él tiene la cualidad y condición, por serlo, de servir de instrumento de Cristo en la conversión del pan y del vino en su cuerpo y sangre, en la actualización del sacrificio de la cruz. Todos los bautizados participan en la autoinmolación de Cristo. Su participación en el sacrificio de Cristo nos deja entrever cómo el sacrificio de Cristo, ofrecido por el sacerdote, es la verdadera inmolación de toda la Iglesia. La Iglesia se presenta ante el universo entero—cielo y tierra—como Cuerpo de Cristo al congregarse todos en torno del altar del sacrificio. La comunidad de los creyentes pertenece al acto del sacrificio de Cristo realizado por la Iglesia. El sacerdote está a las órdenes de la comunidad de los bautizados, prestándole sus servicios al servir a Cristo como instrumento por el que se realizan sus funciones de sumo sacerdote.

b) Aunque el ofrecimiento del sacrificio de Cristo sea la forma fundamental y primera del ejercicio sacerdotal de todos los bautizados, no es ni única ni exhaustiva. Los que en la misa se incorporan a la oblación de Cristo, al abandonar después la ceremonia sacrificial vuelven de nuevo al mundo. Pero siguen estando unidos para siempre al movimiento de entrega de Cristo, a no ser que se separen de El violentamente. La participación en el sacrificio de Cristo debe continuar como *incesante inmolación al Padre celestial.* Por la propia oblación al Padre en las obras cotidianas quedan incorporadas a este movimiento hacia el Padre aquellas cosas en las que el cristiano realiza su inmolación y entrega. También ellas suspiran por la redención, por la revelación de la gloria de los hijos de Dios (*Rom.* 8, 19-22). Y puesto que el cristiano se entrega a Dios en las cosas y por las cosas diarias, recoge también sus suspiros y anhelos de redención y los presenta a Dios; irá en su

busca de nuevo cuando se le conceda aquella forma definitiva de existencia prefigurada por el Cuerpo glorioso de Cristo. La prosecución y continuación de la entrega al Padre realizada en el sacrificio de la misa por Cristo y en Cristo, en el vivir cotidiano, constituye la imitación de Cristo, que vivió en continua entrega a Dios. Esta imitación acontece en Cristo y por Cristo. La unión con Cristo, que se ofreció en la cruz y que actualiza su sacrificio en la misa, se manifiesta y obra en los sacrificios diarios del cristiano. Sólo con la entrega de los miembros queda completado y acabado el sacrificio de Cristo; entrega que no es posible sin dolor. Por esto la consumación y acabamiento del sacrificio de Cristo por el de sus miembros significa consumación y acabamiento de los padecimientos de Cristo por el de los cristianos (*Col.* 1, 24; *Gal.* 11, 20; 6, 17; *II Cor.* 4, 10). Scheeben nos dice en su *Handbuch der katholischen Dogmatik* III, 1510: "Esta compleción (*Vollendung*) no hay que entenderla como simple comunicación de las bendiciones y gracias logradas por el sacrificio de la cruz, sino más bien como integración y complemento del sacrificio de la cruz, del celestial y del eucarístico, en su propiedad de *sacrificium*. Las gracias alcanzadas por el sacrificio de Cristo son gracias santificantes que esencialmente tienden a hacer de los santificados siervos de Dios (*Hebr.* 9, 14), sacerdotes del Padre que, consagrados por el óleo del Espíritu, se conviertan y se hagan, tanto en el cuerpo como en el alma, sacrificios santos, espirituales, santificados por el fuego del Espíritu Santo" (*Rom.* 15, 16; *I Pet.* 2, 9). San Agustín, en su obra *De la ciudad de Dios*, nos dice que toda acción del hombre que se consagra a Dios y se ofrece al Señor, en cuanto muere al mundo para vivir en Dios, es sacrificio (lib. 10, cap. 6). Pues así como Cristo se ofreció al Padre al entregar su cuerpo, así también el bautizado realiza su comunidad sacrificial con Cristo en la entrega de su cuerpo (*Rom.* 12, 1; 13). Isidoro de Pelusio, discípulo de San Juan Crisóstomo, comentando este pasaje paulino (*Rom.* 12, 1), nos dice lo siguiente: "San Pablo ordenó esto no sólo a los sacerdotes, sino a toda la Iglesia, pues dispuso que cada cual fuera su propio sacerdote. Hemos sido consagrados sacerdotes de nuestro propio cuerpo." Orígenes, en una homilía sobre el Levítico (9, 9), explica cómo "cada uno de nosotros tiene en sí el holocausto, que enciende en el altar del sacrificio para que arda incesantemente. Ofrecemos un holocausto en el altar de Dios al renunciar a todo lo que uno posee y cargar con la propia cruz; al tener caridad y entregar el cuerpo para que sea consumido, alcanzando así la glo-

ria del martirio; también ofrecemos un holocausto en el altar de Dios cuando queremos a nuestros hermanos hasta dar nuestra vida por ellos; al morir por la justicia y la verdad, al mortificar nuestros miembros y mantenerse así libre de la concupiscencia de la carne, crucificados al mundo, también ofrecemos un sacrificio en el altar de Dios y nos hacemos sacerdotes de nuestra propia ofrenda."

c) La entrega del cuerpo consigue su forma culminante en el *martirio.* Es algo inseparable de la vida fundada por el bautismo el estar dispuesto a esta forma de realización sacerdotal del sacrificio. Y dado que la Iglesia como totalidad orgánica no puede carecer de aquellas formas de vida esenciales y fundadas en la comunidad con Cristo, tampoco puede faltar jamás del todo en la Iglesia esta forma sacrificial del martirio. San Irineo, en su obra *Adversus Haereses,* nos dice que la Iglesia, por su gran amor a Dios, envía en todos los tiempos al Padre un elevado número de mártires para que la precedan. El martirio es la realización máxima de la comunidad vital con Cristo. El mártir está sellado con las señales de Cristo. Las huellas de su sufrimiento son signos de su unidad con Cristo. "Gemía la mártir Santa Felicitas, momentos antes del martirio, por los dolores de su parto prematuro, cuando uno de los guardianes le dijo: "Si tanto gimes ahora, ¿qué será al ser entregada a las fieras que tú, al no querer ofrecer sacrificios, has despreciado?" Ella, empero, le respondió: "Sufro sola ahora lo que sufro; allí tendré otro en mí que sufrirá conmigo, porque por El sufriré yo." El martirio es un testimonio de Cristo. En él se hace visible la comunidad con Cristo. El mártir hace confesión pública de su pertenencia a Cristo crucificado en la entrega de su vida. En el testimonio de Cristo que realiza el bautizado en el martirio consuma su sacerdocio (*Apoc.* 20, 4); cfr. Peterson, *Zeuge der Wahrheit,* 1937.

d) Los Padres consideran la *virginidad voluntaria* como muy próxima al martirio. Según ellos, en la virginidad, lo mismo que en el martirio, se expresa la total entrega a Dios, la consagración y abandono de la propia mismidad personal en manos de Dios. San Cipriano, en su tratado *Sobre las vírgenes* (20, 1), dice: "El primer fruto que da el ciento por uno es el vuestro (de las vírgenes). Así como los mártires no piensan en su cuerpo ni en el mundo, resistiendo una lucha nada fácil y cómoda, también vosotras, que en la suerte de la gracia vais en segundo lugar, estáis muy cerca de los mártires, por vuestra constancia y fortaleza." Metodio de

Filipo, en *El Banquete* (7, 3), nos dice que "las vírgenes han sufrido un martirio; no con dolores y padecimientos corporales y tan sólo durante un corto plazo de tiempo, sino que han sufrido sin fatigarse a lo largo de toda su vida para vencer en un combate verdaderamente olímpico; han resistido las múltiples tentaciones del placer, del miedo y del dolor y han padecido además toda clase de males por culpa de la maldad".

e) También el *matrimonio de los bautizados* representa una realización del sacerdocio. En primer lugar los contrayentes realizan en común el simbolismo del sacramento del matrimonio; en Cristo y por El son portadores de la salud uno para el otro. Además su vida matrimonial también es realización de funciones sacerdotales. "Cuando dos hombres se entregan mutuamente en Cristo, en una entrega recíproca que simbolice el amor y desposorios de Cristo y de la Iglesia, consiguen vencer—gracias al amor que Dios les ha infundido—la concupiscencia que por el pecado habita en el hombre; amor que no quiere poseer, sino entregarse, que no aspira a ganar, sino a perder, a perderse, pero no en la embriaguez de su propia vitalidad, sino en la casta entrega al otro; por la vida que les es regulada en el ágape vencen a la muerte, que está unida esencialmente al eros. Ya no vale más aquello de la Ley: "Estarás sujeto al varón, que te dominará" (*Gen.* 3, 16). Pues aunque se diga que la mujer no es dueña de su propio cuerpo, sino el marido; e igualmente que el marido no es dueño de su propio cuerpo: es la mujer (*I Cor.* 7, 4), es evidente que el dominio unilateral del marido ha sido quebrantado por la mutua entrega, y así, en el *magnum mysterium* en que debe revelarse la entrega de Cristo a su Iglesia, se hará visible el sacrificio sacerdotal de la persona consagrada a Dios por la entrega del cuerpo a ejemplo de Cristo que nos amó y se entregó por nosotros" (R. Grosche, *o. c.*, 202).

Este sacrificio sacerdotal es realizado de una manera especial como sacrificio del cuerpo *en la enfermedad*. La enfermedad es un estado en "que se siente de modo particular la limitación corporal, el no poder disponer uno de sí mismo; cuando el hombre sufre cristianamente siente la enfermedad no como una fuerza que se impone, sino como obediente sumisión al poder de Dios y a su inescrutable voluntad, como una gracia; de manera que en el "sí" a esta atadura del cuerpo se realiza nuevamente aquella entrega de toda la persona, que es el sacrificio sacerdotal del cristiano.

Miradas las cosas desde este punto de vista se ve que la acción sacerdotal suprema del cristiano, la que es compendio de todas las demás, es la entrega del cuerpo en la *muerte*, el acto supremo del cristiano que acaba y consume la existencia histórica, acción sacerdotal que, como el entregarse en el matrimonio, está santificado sacramentalmente y vinculado, por tanto, a la inmolación sacerdotal de Jesucristo" (R. Grosche, *o. c.*, 203). La exposición del sacerdocio universal que acabamos de hacer está inspirada en las obras de E. Niebecker, *Das allgemeine Priestertum der Gläubigen*, 1936, y de R. Grosche, *Das allgemeine Priestertum*, en "Pilgernde Kirche", 159-204, trabajo este último al que hemos hecho referencia numerosas veces.

9. Como vimos, estrechamente unida a la participación en el sacerdocio de Cristo está una determinada manera de *participación en su vida y obra real*. La participación en su magisterio se realiza en el dar testimonio de Cristo. El bautizado está autorizado y obligado a dar a conocer los prodigios de Dios (*I Pet.* 2, 9). La predicación puede ser por medio de la palabra y del signo. De palabra dan testimonio de Cristo, por ejemplo, los padres ante sus hijos. En el bautismo está fundada la autoridad y misión para ello. Este testimonio es eficaz y salvífico; es el mismo Espíritu Santo, que habita en el bautizado, el que da testimonio de Cristo. Testimonio que obliga a los hijos. En las palabras de sus padres oyen por vez primera la palabra de la Iglesia. Con el signo da testimonio de Cristo el bautizado en su manera de vivir. Su ejemplo es un mensaje claro del reino de Dios. La forma suprema de este testimonio es el martirio. Por esto la participación en el sacerdocio de Cristo y en su doctrina se confunden entre sí.

San Agustín, en un comentario al Evangelio de San Juan (51, 13), nos dice: "Hermanos, no penséis que el Señor dijo estas palabras: "Donde Yo estoy, allí estará también mi servidor" solamente de los obispos y clérigos buenos. Vosotros podéis servir también a Cristo viviendo bien, haciendo limosnas, enseñando su nombre y su doctrina a los que pudiereis, haciendo que todos los padres de familia sepan que por este nombre deben amar a la familia con afecto paternal. Por el amor de Cristo y de la vida eterna avise, enseñe, exhorte, corrija, sea benevolente y mantenga la disciplina entre todos los suyos ejerciendo en su casa este oficio eclesiástico y en cierto modo episcopal, sirviendo a Cristo para estar con El eternamente. Ya muchos de los que se contaban entre

vosotros prestaron a Cristo el máximo servicio de padecer por El; muchos que no eran obispos ni clérigos, jóvenes y doncellas, ancianos con otros de menor edad, muchos casados y casadas, muchos padres y madres de familia, en servicio de Cristo, entregaron sus almas por el martirio y con los honores del Padre recibieron coronas de gloria" (*Obras de San Agustín*, tomo XIV (BAC), páginas 259 y 261).

10. La participación en la *acción real* de Cristo es una participación en su ser-señor, en su gloria. El bautizado es señor porque se ha enseñoreado sobre el pecado, la muerte y las formas caducas y perecederas de este mundo, alcanzando ya por la esperanza las formas gloriosas del mundo futuro. Ejerce su señorío, por ejemplo, al ir el domingo al templo y allí, en medio de este eón de muerte, confesando la gloria de Cristo y la suya propia. Por la participación en la acción real de Cristo contribuye a que se establezca más sólidamente el dominio de Cristo, hasta su nueva venida, en que colocará todas las cosas bajo el poder del Padre. Otra contribución del cristiano, por su carácter bautismal, para que se establezca el dominio de Dios, consiste en la *configuración de aquella parte del mundo que le ha sido confiada*. De múltiples maneras cumple el bautizado esta misión: como político, como economista, sociólogo o científico, como artista o profesional en el más amplio sentido, para no citar más que algunas de las formas más importantes y significativas.

Dios ha confiado al hombre la creación, que fué profanada primero por el pecado y santificada de nuevo por Cristo. El cristiano es responsable de que esta obra de su Padre celestial no sea destruída. Esto implica un uso correcto de las cosas. El buen uso de las cosas, esto es, la configuración de la vida y de todos sus órdenes, tal como corresponde al hombre hecho hijo de Dios en Cristo, tan sólo puede realizarse en la entrega a Dios, en el amor al Padre. La implantación del dominio de Dios en el ámbito en que se mueve el bautizado presupone el establecimiento del dominio del amor divino en su propia vida. O más bien: porque el hombre en el uso de las cosas, en su encuentro con el prójimo realiza el amor y supera el egoísmo, crea un mundo apropiado en el que impera el amor de Dios, en el que las cosas y los hombres son santificados en el ser que Dios les ha dado. De esta manera las cosas y los hombres son incorporados incesantemente en la gloria del amor

divino. Son preservados de la profanación, de la secularización y de maldición.

La pertenencia a la familia de Dios, Señor del universo, por razón del bautismo, capacita y obliga al bautizado a procurar la santificación del mundo. Se le ha capacitado interiormente para continuar y proseguir la santificación del mundo iniciada por Cristo. Cristo ha confiado a la Iglesia esta tarea. Pero así como El no creó formas concretas de vida para el hombre, sino que rehusó expresamente tal cosa, tampoco es función de la Iglesia el hacerlo (cfr. la Encíclica *Quas primas*, en la que se condenó el "Laicismo", sin propugnarse tampoco una intervención y sujeción de lo terreno en todos sus órdenes al poder eclesiástico). La condenación del laicismo no significa que los sacerdotes tengan la responsabilidad de las cosas terrenas, sino la defensa y preservación de lo terreno de la secularización y profanación. Cristo ha depositado en el mundo la semilla y virtud gloriosa para que éste pueda así conseguir la gloria del Padre. Hasta tanto no vuelva Cristo y amanezca su gloria en su deslumbrante esplendor en un mundo transfigurado, tiene la Iglesia la misión de cobijar y llevar el mundo a Dios por medio de sus oraciones y sacrificios, por su predicación de la palabra y la administración de los sacramentos, ayudando así a esas fuerzas celestiales configuradoras que Cristo depositó en el mundo para que logren su fruto. Lo cual supone una configuración *cristiforme* del mundo, esto es, una configuración conforme al Hijo de Dios. Configuración que recibe la Iglesia, la comunidad cristiana de los creyentes, no sólo los sacerdotes o la Iglesia sola, sino cada uno de sus miembros, sobre todo aquellos que están más dedicados al mundo y en el mundo. La condenación del laicismo no significa tampoco una depreciación del seglar, sino la repulsa de la actitud que no admite el dominio de Cristo. Por su participación en la acción real de Cristo tiene el "laico" (seglar) una misión que realizar en el mundo; tiene la capacidad y el encargo, el derecho y la obligación de realizar lo que Cristo encomendó a la Iglesia. El mundo (profesión, familia, pueblo, estado) es su campo de acción, en donde tiene su trabajo y responsabilidad. Con una conciencia formada en la confesión de Cristo y conformada por su ley, cumple el seglar estos sus deberes. Esta responsabilidad no le ha sido dada o añadida, sino que le corresponde originariamente por el hecho del bautismo, ni es posible deshacerse de ella, liberarse de ella. Es más que una simple preocupación apostólica, exigencia del momento actual. El apostolado puede ser una de las formas en que el

bautizado lleve a cabo su responsabilidad originaria. Por lo menos le ofrece una posibilidad de hacer lo que debe hacer. Cfr. G. Philips, *Der Laie in der Kirche. Eine Theologie des Laienstandes für weitere Kreise*, trad. de B. Häring-V. Schurr, Salzburg, 1955, G. Bardy-A. M. Henry-R. Laprat (y otros), *Prêtres d'hier et d'aujourd'hui*, París, 1954 (Col. Unam Sanctam 28).

11. Como se ve, la *libertad y la independencia* del bautizado se fundan en la participación en esta acción sacerdotal, profética y regia de Cristo. Libertad e independencia que sólo pueden realizarse adecuadamente estando ordenadas al todo de la comunidad eclesiástica. Esta comunidad está representada de un modo visible por la jerarquía, por los superiores eclesiásticos. La ordenación dentro de la comunidad de la Iglesia es ordenación de la jerarquía (Papa, obispos). Y, a su vez, la subordinación a la jerarquía es la ordenación de los bautizados dentro de la comunidad eclesiástica. El bautizado tan sólo puede participar con sentido pleno y con eficacia salutífera en la acción profética y real de Cristo dentro de esa ordenación fundamental en este modo de magisterio y de cura pastoral que han sido confiados a los portadores de la jerarquía. Así llegamos de nuevo al resultado siguiente: la participación de los bautizados en la acción profética y real de Cristo no menoscaba de modo alguno la participación esencialmente diferente de la jerarquía eclesiástica en el magisterio y realeza de Cristo. Ni tampoco es necesario y hace falta que la plena actividad y eficiencia de la jerarquía paralice la actividad de los laicos o la derogue. La diferencia fundamental y esencial entre la jerarquía y el laicado hay que verla en el hecho de que los superiores eclesiásticos (los jerarcas) ejercen el magisterio y la cura de almas públicamente, ya en toda la Iglesia universal, ya en una determinada parcela de ella (diócesis), sujetando y vinculando jurídicamente a los miembros de la Iglesia, mientras que los demás bautizados tan sólo ejercen su participación en el magisterio y en la cura pastoral mediante su influjo moral en el ámbito de su mundo vital.

IV. *Destrucción del pecado*

La participación en la muerte de Cristo por el bautismo incluye en sí *la destrucción del pecado, tanto del original como del personal y de su castigo* (Dogma de fe: Símbolo Nicenoconstantinopo-

litano, D. 86; Concilio de Vienne, D. 482-483; Decreto para los Armenios, D. 696 y, sobre todo, el Concilio de Trento, D. 791-792 y D. 799 y 869).

1. Una exposición más detallada de esto y los testimonios de la Escritura pueden verse en el § 185. Allí se mencionan también las opiniones erróneas sobre los efectos del bautismo. El bautismo es entendido como *renacimiento y nueva creación* en estas anteriores consideraciones. A los bautizados se les llama santos, justificados, hijos y herederos de Dios, portadores del Espíritu, ciudadanos del cielo (cfr., por ejemplo *Io.* 3, 5; *Act.* 2, 38; 22, 16; *Rom.* 8, 1; *I Cor.* 6, 9-11; *Eph.* 5, 26; *Gal.* 3, 27; *Tit.* 3, 3-7; *I Pet.* 3, 21).

La purificación del pecado está representada por la imagen del baño, del lavatorio. Se realiza por medio de la participación en la muerte de Cristo, simbolizada por la inmersión. Así se vincula el *simbolismo de la muerte* con el *simbolismo del lavatorio* de una manera muy estrecha. Lo primero es, con todo, lo fundamental.

Santo Tomás de Aquino escribe a este respecto: "Cuantos hemos sido bautizados en Cristo Jesús, dice el Apóstol, fuimos bautizados para participar en su muerte." Y concluye: "Así, pues, haced cuenta de que estáis muertos al pecado, pero vivos para Dios en Cristo Jesús." Es evidente que el hombre muere por el bautismo a la decrepitud del pecado y comienza a vivir en los albores de la gloria; porque todo pecado pertenece a la vieja decrepitud. Por consiguiente, todos ellos son borrados por el bautismo.

1. El pecado de Adán, como dice el Apóstol, no es tan eficaz como el don de Cristo que se recibe en el bautismo: "Por el pecado de uno solo vino el juicio para condenación; mas el don, después de muchas transgresiones, acabó en la justificación." "Por la generación de la carne—explica San Agustín—se propaga solamente el pecado general, mientras que por la regeneración del Espíritu se verifica la remisión del pecado original y de los pecados voluntarios."

2. La remisión de cualquier clase de pecados no puede realizarse a no ser por la eficacia de la pasión de Cristo, según la sentencia del Apóstol: "No hay remisión sin efusión de sangre." El acto de arrepentimiento de la voluntad humana no bastaría para la remisión de la culpa sin la fe en la pasión de Cristo y el propósito de participar de la misma, recibiendo el bautismo o sometiéndose a las llaves de la Iglesia. Por tanto, cuando un adulto arrepentido se acerca al bautismo consigue, sin duda, la remisión de todos los pecados por el deseo del sacramento, pero más perfectamente todavía por la recepción real del bautismo" (*Suma Teológica* III, q. 69, art. 1).

Sobre la remisión y perdón del castigo nos dice Santo Tomás de Aquino, en el artículo segundo de la misma cuestión (*Suma Teológica* III, q. 69, art. 2): "Como se ha dicho anteriormente, todos son incorporados

a la pasión y muerte de Cristo por el bautismo, según la expresión del Apóstol: "Si hemos muerto con Cristo también viviremos con El." Es, por tanto, manifiesto que a todo bautizado se le aplican los méritos redentores de la pasión de Cristo, como si él mismo hubiese padecido y muerto. Pero la pasión de Cristo, según dijimos, es suficiente para satisfacer por los pecados de todos los hombres. Por tanto, al recién bautizado se le dispensa de todo reato de pena correspondiente a sus pecados, como si él mismo hubiese ya satisfecho por todos ellos suficientemente."

A la cuestión de si el bautizado está sujeto, a pesar de su inocencia, a las aflicciones de la vida presente, contesta Santo Tomás diciendo: "El bautismo tiene eficacia para destruir las penalidades de la vida presente; pero ahora no las hace desaparecer, sino que por su virtud serán raídas de los justos el día de la resurrección, cuando "este ser mortal se revista de inmortalidad", como dice el Apóstol. Y es justo que así sea. Primero, porque el hombre se incorpora a Cristo y se hace miembro suyo por el bautismo, como queda dicho. Es justo, por tanto, que se realice en el miembro incorporado lo que se verificó en la cabeza. Cristo estuvo lleno de gracia y de verdad desde el primer instante de su concepción; sin embargo, asumió un cuerpo pasible, que ha resucitado a la vida gloriosa mediante la pasión y muerte. De modo parecido, el cristiano consigue la gracia en el bautismo para el alma; mas posee también un cuerpo pasible en el que sufrir por Cristo mientras vive en el mundo; solamente después de la resurrección asumirá un cuerpo impasible. El Apóstol lo expresa de este modo: "El que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos dará también vida a nuestros cuerpos mortales por virtud de su Espíritu, que habita en nosotros." Y poco después añade: "Herederos de Dios, coherederos de Cristo; supuesto que padezcamos con El para ser con El glorificados."

En segundo lugar, es conveniente esta disposición para el adiestramiento espiritual, ya que así el hombre recibirá la corona de la victoria luchando contra la concupiscencia y demás flaquezas. Por lo cual dice la *Glosa*, con motivo del texto del Apóstol, "para que fuera destruído el cuerpo del pecado": "Después del bautismo el hombre ha de vivir en la carne para que combata la concupiscencia y la venza con la ayuda de Dios." Esto mismo se halla simbolizado en la narración del libro de los Jueces: "He aquí que los pueblos que dejó Yavé para probar por ellos a Israel..., para probar por ellos a las generaciones de los hijos de Israel, acostumbrando a la guerra a los que no la habían hecho antes."

En tercer lugar, fué conveniente esta disposición divina para que los hombres no se acercasen al bautismo con el fin de alcanzar el bienestar de la presente vida, sino únicamente para disponerse a la gloria de la vida eterna. Por esto dice el Apóstol: "Si sólo mirando a esta vida tenemos la esperanza puesta en Cristo, somos los más miserables de todos los hombres."

Interpretando la expresión del Apóstol *(Rom.* 6, 6) "para que ya no sirvamos al pecado", expone la *Glosa:* "Como el que prende a un enemigo sanguinario no le mata inmediatamente, sino que lo mantiene vivo durante algún tiempo, en deshonra y tormento, así también Cristo mantiene en nosotros la pena del pecado, que aniquilará en el futuro."

Añade la *Glosa:* "Existe doble pena, eterna y temporal. Cristo eliminó totalmente la pena eterna para que no la experimenten los bautizados y los verdaderamente arrepentidos. Pero no suprimió del todo la pena temporal; permanece el hambre, la sed, la muerte, aunque derribado su reino

y dominio, para que no las tema el hombre; y, al fin, la abatirá por completo."

El pecado original, como se ha dicho, siguió este proceso: primero, la persona contaminó a la naturaleza; luego, la naturaleza contagió a la persona. Cristo, en orden inverso, repara primero lo concerniente a la persona y después restablecerá también en todos lo que se refiere a la naturaleza. Por tanto, hace desaparecer inmediatamente del hombre por el bautismo la culpa del pecado original y la pena que supone el estar privado de la visión divina, cosas ambas que pertenecen a la persona. Pero las aflicciones de la vida presente, como la muerte, la sed, el hambre y otras semejantes corresponden a la naturaleza, porque se derivan de sus principios constitutivos mientras se encuentre destituída de la justicia original. Por lo cual esos defectos no desaparecerán mientras no tenga lugar la reparación definitiva de la naturaleza por la resurrección gloriosa de los cuerpos."

No necesita realizar satisfacción alguna el que se bautiza, como ocurre en el sacramento de la penitencia, puesto que el bautismo es renacimiento completo.

Santo Tomás de Aquino nos lo explica en el artículo quinto de la misma cuestión: "Dice el Apóstol: "Cuantos hemos sido bautizados en Cristo Jesús lo hemos sido para participar en su muerte. Con El fuimos sepultados por el bautismo para participar de su muerte"; de tal manera que el hombre, por este sacramento, se incorpora a la muerte de Cristo. Es claro, después de lo dicho, que la muerte de Cristo fué suficientemente satisfactoria por los pecados, "no sólo los nuestros, sino de todo el mundo". Y, por tanto, no debe imponerse satisfacción alguna al que se bautiza, cualesquiera que sean sus pecados. Eso sería hacer injuria a la pasión de Cristo y dar a entender que ella no bastó para satisfacer sobreabundantemente por todos los pecados de quienes se bautizan.

Dice San Agustín: "El bautismo hace que quienes lo reciben se incorporen a Cristo como miembros suyos." Por consiguiente, los sufrimientos que padeció Jesucristo fueron satisfactorios por los pecados de todos los bautizados, así como también expía el pecado de un miembro el castigo sufrido por otro. De ahí que Isaías afirmara: "Ciertamente tomó sobre sí nuestras enfermedades y cargó con nuestros dolores." Los recién bautizados deben ejercitarse en la virtud, mas no por medio de obras penales, sino por otras más fáciles: "como alimentados con leche de fácil digestión, se encaminan a cosas más perfectas", según comenta la *Glosa*, aquello del salmo, "como el destetado junto a su madre". Por eso el Señor excusó del ayuno a sus discípulos cuando hacía poco que se habían convertido. Es lo que expresa San Pedro: "Como niños recién nacidos, apeteced la leche espiritual, para con ella crecer en orden a la salvación" (*Suma Teológica* III, q. 60, art. 5).

2. Hay que explicar más detenidamente—sin ser de modo exhaustivo—cómo se simbolizan en el *rito bautismal* los efectos del bautismo. El rito bautismal es un despliegue continuo del signo sacramental para que éste resulte mucho más comprensible. El sacerdote sale al encuentro del bautizando revestido de sobrepelliz blanca y estola morada, situándose en la puerta del templo. En el breve diálogo entre ambos, el bautizando expresa *su deseo de recibir* la fe de la Iglesia de Dios, que da la vida eterna.

El sacerdote *sopla* tres veces sobre el catecúmeno, demandando al es-

píritu del mal que salga de allí y ceda su lugar al Espíritu Santo. El aliento es señal de vida y su triple reiteración hace referencia a la vida trinitaria de Dios. El Espíritu Santo llenará y colmará al que recibe a Cristo en la fe y se adueñará de él. Es la manifestación de la vida en la Trinidad divina. A continuación el sacerdote hace la señal de la cruz en la frente y en el pecho del bautizando, simbolizando así la incoada pertenencia a Cristo del iniciado. Cristo toma posesión del bautizando; el hombre ha sido colocado bajo el poder de la cruz, bajo su peso y su bendición. De ahora en adelante la señal de la cruz será rememoración de esta primera en el bautismo. El bautizando acepta la cruz como signo de combate y de victoria. La imposición de manos del sacerdote es símbolo del estar poseído por Cristo. Cristo es el señor que recibe el bautismo. Cristiano es, por tanto, el que tiene a Cristo por señor. El que es admitido en la comunidad eclesiástica y participa de sus obligaciones, responsabilidades y poderes. La imposición de manos significa además que el Espíritu de Cristo y el Espíritu Santo invade al bautizando, que está poseído por Cristo. Después pone el sacerdote un poco de sal bendecida en la boca del niño; símbolo de la sabiduría y de la incorruptibilidad. De este modo el bautizando tiene participación en la sabiduría de Dios y coge gusto por lo divino, liberándose de la podredumbre del pecado. De nuevo *es conjurado el demonio* para que abandone al bautizando, dejándole libre para Cristo y el Espíritu Santo. Se le conjura en nombre del Altísimo, del Dios que es Señor también del diablo. Se imprime nuevamente la señal de la cruz en el iniciado como arma y salvaguarda frente al enemigo que acaba de huir y como símbolo de una más profunda pertenencia a Cristo. La nueva imposición de manos significa la comunicación de la luz divina que iluminará al bautizando para que se mantenga firme en su inquebrantable esperanza, acertada decisión y santa doctrina. Acto seguido y en virtud de la propia autoridad de la Iglesia (significada por la imposición de la estola), se conduce al iniciado a la fuente bautismal; en el trayecto se le revela el contenido de la fe y esperanza cristianas, al paso que, mientras tanto, los sacerdotes y el pueblo rezan y recitan el credo y el padrenuestro. Por el credo se confirma a Cristo y en El a la Trinidad augusta; el padrenuestro es la oración propia de los hijos de Dios.

Por tercera vez se demanda al diablo a que abandone al bautizando. El pecado cerró los sentidos del hombre para con Dios; hay que abrírselos para que vea con claridad y guste de Dios (cfr. H. V. von Balthasar, *Origenes. Geist und Feuer*, 342-380).

Ha llegado el momento de la decisión definitiva. Por última vez se manda al diablo a que ceda. "Tú, diablo, huye, pues es inminente el juicio de Dios." Puesta su mirada hacia Poniente, hacia el reino de las tinieblas, con toda solemnidad, el bautizando reniega del diablo. El sacerdote *le unge* con el óleo de la salud (de los catecúmenos) para que quede fortalecido y pueda resistir los embates del diablo; en Cristo y con el Espíritu Santo el ungido logrará esto y conseguirá la vida eterna.

Está a punto de realizarse el gran cambio. El bautizando mira a Oriente, hacia la luz, hacia Cristo. El sacerdote deja la estola morada y se pone la blanca, la festiva, signo de luz y de pureza, de alegría. El bautizando hace su *profesión de fe* y se entrega para siempre a Cristo, con lo que termina el rito propiamente bautismal. Después unge el sacerdote al bautizado *con el crisma en forma de cruz.*

El crisma indica que el bautizando está ungido con el Espíritu Santo y unido a Cristo, el Ungido, participando de su dignidad regia y sacerdotal (el cristiano como Cristo). En la oración siguiente se dice que el bautizando *ha renacido* del agua y del Espíritu Santo y ha conseguido la remisión de todos sus pecados y puede obtener la vida eterna por su unión con Cristo. Tiene ya participación en la paz de Dios que nos ha traído Cristo. La entrega de la *blanca vestidura* significa que el bautizando se ha despojado del pecado y se ha revestido de Cristo; se ha revestido de santidad y de justicia. Finalmente, se le entrega un cirio encendido, símbolo de Cristo, que es la Luz del mundo (*Io.* 8, 12). En comunidad con Cristo, que le ilumina, debe realizar en adelante su vida, para que cuando de nuevo vuelva el Señor pueda salir apresurado a su encuentro con todos los santos y viva eternamente. La obra que se inicia en el bautismo se acabará cuando el bautizando pueda decir: está consumado, y Cristo, supremo Juez, dé su aprobación a ella. Entonces tendrá parte en las bodas de Dios (oración final).

El rito de la *consagración del agua bautismal* es muy interesante a este respecto.

3. Citamos algunos *textos patrísticos* en los que se hace alusión a esta comunidad con Cristo, obrada por el bautismo, y a la participación en la vida divina.

San Clemente de Alejandría (*Pedagogo*, lib. 1, cap. 6. 26) dice: "Por el bautismo somos iluminados; iluminados, somos adoptados en la filiación; adoptados, somos hechos perfectos; perfectos, nos convertimos en inmortales." Yo dije, respondió: "Dioses sois e hijos del Altísimo." Esta obra es llamada de muchas maneras: gracia, iluminación, perfecto, lavatorio. Lavatorio, por el que borramos los pecados. Gracia, con la que se nos remiten las penas merecidas por los pecados. Iluminación, por la que intuímos aquella luz santa y saludable, esto es, por la que vemos a Dios. Perfecto decimos, porque no le falta nada. Pues ¿qué puede faltarle al que conoce a Dios? Es absurdo llamar gracia de Dios a la que no sea perfecta y totalmente completa" (cfr. San Justino, *Apología* I, 6, 1). San Cipriano, escribiendo a Donato, dice: "Muchos fueron los errores de mi vida pasada, de los que no creía me librara jamás. Entregado a mis vicios, sin esperanza de mejora, consideraba mi mal como algo familiar, como uno de mis domésticos. Pero una vez el agua vivificante vino en mi ayuda y fué lavada la inmundicia de años pretéritos, y fué infundida la luz de lo alto en mi pecho, puro y limpio de pecado y empapado del espíritu celestial, transformado en hombre nuevo por el segundo nacimiento, vi cómo, de manera maravillosa, lo que antes era duda e incertidumbre se hacía certeza y seguridad. Lo que antes estaba velado se hacía patente: lo oscuro quedó iluminado y lo que era difícil de comprender resultó fácil, lo que era inasequible se hizo posible..." San Cirilo de Jerusalén, en su *Tercera Catequesis* (cap. 12), dice: "Cargado de pecados desciendes en el agua; mas he aquí que la invocación de la gracia, que ha sellado tu alma, no permitirá que seas devorado ya por los dragones. Muerto en el pecado, te alzas ahora vivificado en la justicia, "porque si hemos sido injertados en El (Cristo) por la semejanza de su muerte, también lo seremos por la de su resurrección" (*Rom.* 6, 5). Pues así como Jesús cargó sobre sí los pecados del mundo y murió por ellos para destruir el pecado

y resucitar en la justicia, también tú, que desciendes en el agua, serás enterrado en ella; como lo fué El en las rocas, para que, así, resucites y vivas una vida nueva" *(Rom.* 6, 4). Y en el capítulo 14 añade: "...Entonces baja sobre ti el Espíritu Santo y se deja sentir en ti la voz del Padre; no dice éste es mi hijo, sino éste se ha hecho mi hijo." En la segunda Catequesis mistagógica Juan de Jerusalén, sucesor de Cirilo, dice: "Así aprendemos que todo lo que Cristo padeció lo padeció por nosotros y para nuestra salvación, real y no simbólicamente, y que nosotros participamos también en sus padecimientos, nos lo dice San Pablo con toda precisión al decir: "Porque si hemos sido injertados en El por la semejanza de su muerte, también lo seremos por la de su resurrección" *(Rom.* 6, 5). Con razón se dice "injertados", porque aquí (en el Gólgota) ha sido injertada la verdadera cepa, y por la comunidad que hay con la muerte por el bautismo, somos injertados en El. Atiende, pues, ahora a las palabras del Apóstol: no dice seamos injertados por la muerte, sino por la semejanza de su muerte. En Cristo la muerte es una realidad, su alma se separó realmente de su cuerpo; real fué también su sepultura, ya que su cuerpo santo fué envuelto en un lienzo, cosas éstas que fueron reales en El. A vosotros, en cambio, se os concedió la semejanza de la muerte y de los padecimientos; por el contrario, la salud es realidad y no semejanza." En la *Catequesis 17* (sección 35) leemos: "Estás delante del catecúmeno. Pero no atiendas a la persona que ves, sino piensa más bien en el Espíritu Santo... Porque está presente aquí, dispuesto a sellar tu alma. Graba en ti un sello celestial y divino, ante el que tiemblan los demonios. De él está escrito: "en el que habéis creído fuisteis sellados con el sello del Espíritu Santo prometido" *(Eph.* 1, 13). En la Catequesis introductoria, San Cirilo desea a los bautizados que "Dios los injerte en la Iglesia; quiera el Señor convertiros en combatientes suyos, que luchen con las armas de la justicia, y llenaros de los dones celestiales del NT y concederos el sello indeleble y eterno del Espíritu Santo en Cristo Jesús, nuestro Señor, a quien sea honor y gloria por los siglos. Amén."

San Basilio, en su tratado *Sobre el Espíritu Santo,* nos dice: "La obra salvífica de Dios y de nuestro Redentor a favor del hombre consiste en la revocación de la caída y la vuelta a la familiaridad de Dios desde la lejanía en que estábamos por la desobediencia. Por esta causa, el advenimiento de Cristo en la carne, las formas evangélicas de vida, las aflicciones, cruz, sepultura, resurrección, contribuyen a que el hombre, que se salva por la imitación de Cristo, reciba de nuevo la antigua adopción de los hijos. Es necesario, pues, imitar a Cristo en la perfección de vida, no sólo en los ejemplos que nos dió de mansedumbre, humildad y sabiduría, sino también en el de su propia muerte, ya que, como dijo San Pablo, imitador de Cristo: "conformándome a El en la muerte, por si logro la resurrección de los muertos" *(Phil.* 3, 10-11). ¿Cómo conseguimos la semejanza con su muerte? Al ser cosepultados con El por el bautismo... Porque antes de que comience la nueva vida, conviene poner fin a la vieja..., por lo que parece ser necesario que en el cambio de vida la muerte esté entre ambas vidas, a fin de que termine la primera y dé paso a la siguiente. ¿Cómo conseguimos bajar a los infiernos *(inferos)?* Al imitar la sepultura de Cristo por medio del bautismo. Porque los cuerpos de los que son bautizados son sepultados, en cierto modo, en el agua. El bautismo simboliza, según esto, la deposición de las obras de la carne, como dice el Apóstol:

"en quien fuisteis circuncidados con una circuncisión no de mano de hombre, no por la amputación de la carne, sino con la circuncisión de Cristo. Con El fuisteis sepultados en el bautismo" *(Col.* 2, 11-12). El bautismo es, además, una purificación del alma de las manchas que le vienen de sus sentimientos carnales... Conocemos *un* bautismo saludable; *uno,* porque una es la muerte por el mundo y una es la resurrección de entre los muertos, de la que el bautismo es su figura. Por lo que el Señor, que guía nuestra vida, estableció para nosotros el hecho del bautismo, tipo de la muerte y de la vida: de la muerte es el agua; el Espíritu, en cambio, es prenda y garantía de vida... El agua es la imagen de la muerte, al recibir al cuerpo como en un sepulcro; el Espíritu concede la fuerza vivificante, que renueva nuestras almas en la primitiva vida, muerta por el pecado. Lo que significa renacer del agua y del Espíritu, porque la muerte se realiza en el agua, mientras que el Espíritu obra nuestra vida. El gran misterio del bautismo es realizado en las tres inmersiones y en sus tres correspondientes invocaciones, a fin de que sea figura de la muerte y sean iluminadas las almas de aquellos que son bautizados por medio de la comunicación de la sabiduría divina. De donde, si alguna gracia hay en el agua, no es por su naturaleza, sino por la presencia del Espíritu." El mismo Doctor de la Iglesia nos dice en un *Sermón sobre el bautismo* (sec. 3): "Por el bautismo se une con Dios el bautizando y una espléndida luz celestial brilla en el alma de aquellos que se acercan al bautismo." "El bautismo es para los que están presos el rescate, la remisión de las deudas, la muerte del pecado, el renacimiento del Espíritu, la suave vestidura, el sello indeleble e indestructible, el vehículo que nos conduce al cielo, el mediador del reino, el don gratuito de la filiación divina."

San Ambrosio, en su tratado *Sobre el Espíritu Santo* (lib. 1, cap. 6, 76), escribe: "Somos enterrados en el agua para ser renovados por Dios, para resucitar de nuevo. En el agua tenemos el símbolo de la muerte, en el Espíritu la prenda de vida. El cuerpo del pecado muere en el agua, que le recibe como en un sepulcro; por la virtud del Espíritu somos re-creados de la muerte del pecado y renacemos en Dios... Por lo que si hay gracia en el agua, no es por su naturaleza, sino por la presencia del Espíritu." En el capítulo sexto (sec. 78) dice: "Hemos sido sellados con el Espíritu Santo, no por naturaleza, sino por Dios, pues escrito está que es "Dios quien nos ha ungido, nos ha sellado y ha depositado las arras del Espíritu en nuestros corazones" *(II Cor.* 1, 21-22). En el mismo capítulo, sección 79, prosigue: "Hemos sido, por tanto, sellados con el Espíritu de Dios. Así como hemos muerto en Cristo, para renacer de nuevo, también hemos sido sellados con el Espíritu para que seamos portadores de su esplendor y de su imagen y gracia. Lo cual es el sello espiritual. Pues al ser marcados visiblemente en el cuerpo, lo somos también verdaderamente en el corazón. Es el Espíritu Santo el que imprime en nosotros la copia celestial." San Gregorio Nacianceno, en uno de sus discursos *(Discurso* 40, 4; *PG* 36, 361-364), explica que "el don del bautismo tiene muchos y muy variados nombres... Se le llama obsequio, don de gracia, bautismo, unción, iluminación, vestidura de la incorruptibilidad, lavatorio de regeneración, sello y otras cosas más preciosas. Se dice obsequio o regalo porque es dado a quienes no han aportado nada a ello; don de gracia, porque se da incluso a los deudores; bautismo, porque en el agua han sido sepultados los pecados; unción, por ser real y sacerdotal—los reyes y sacerdotes eran un-

gidos—; iluminación, por ser claridad que ilumina; vestidura, porque oculta y vela nuestra vergüenza; lavatorio, porque nos limpia, y sello, por preservarnos y ser signo de una dignidad señorial."

Hay que resaltar que los Santos Padres, apoyados en los textos de la Escritura (*Gal.* 3, 26; *Eph.* 5, 26; *Col.* 1, 12; *Act.* 26, 17; *II Cor.* 6, 14-16), designan reiteradamente el bautismo con el nombre de *iluminación*, ya que el bautizado, por su participación en la resurrección de Cristo nace a la luz en Cristo. Cfr. Fr. Dölger, *Sol salutis*, 2.ª edic., 369; ídem, *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze*, Münster, 1918.

V. *El bautismo, fuente de vida*

Como es natural, *el bautismo de los adultos* sólo causa sus efectos si existe la disposición requerida para ello. Cfr. la doctrina de la preparación para la justificación, § 207. (Por esto no se perdonan los pecados veniales cuando se sigue estando apegado a ellos.)

El adulto que recibe el bautismo sin tener la disposición para con Dios, si bien queda sellado con el sello del cristiano (carácter sacramental), no participa de la vida divina, vida que brotará en él tan pronto como remueva el obstáculo que la impide.

La comunidad con Cristo, establecida por el bautismo, capacita y obliga al bautizado a una configuración cristiforme de su vida. El bautismo es la puerta de la vida espiritual (D. 696); en él se hace el hombre imagen de Cristo crucificado y resucitado, quedando íntimamente unido a El. El pecado, que le había dominado hasta entonces, sufrió golpe de muerte. Estas realidades debe aceptarlas el bautizado en su conciencia y voluntad, en su corazón, si no quiere caer en contradicción con su propio ser. Esto significa que debe dar forma definitiva a la imagen de Cristo, que por el bautismo es él mismo, con una vida de fe, de caridad y de esperanza que sea *imitación de Cristo*, es decir, incrementar más y más su unión con Cristo y superar el pecado. Cfr. § 217. Por esto no debe adormecerse su conciencia de cristiano, sino que debe revivirla siempre de nuevo. E. Walter, *Sakrament und christliches Leben*, 1939; del mismo autor, *Von den Herrlichkeiten der Taufe*, 1937.

§ 239

La significación salvífica del bautismo

I. *Necesidad del bautismo*

1. *Por disposición divina el bautismo es necesario para la salvación* (Dogma de fe; Decreto para los Armenios, D. 695; Concilio de Trento, sesión 5.ª, can. 4, D. 791; sesión 7.ª, can. 5, D. 861; can. 12-14, D. 868-870; sesión 6.ª, cap. 4). La doctrina de la necesidad de la gracia tiene su más adecuada y concreta expresión en la doctrina de la necesidad del bautismo. En ella se ve que sólo al amor creador de Dios debemos agradecer la salvación y que no es posible ninguna auto-redención humana. Cfr. vol. V, § 204.

Dios ha decretado que el bautismo sea el camino de la salvación, no para dificultar así la entrada en su gloria, sino para regalarnos y darnos en garantía, bajo la forma de un signo sensible, todo su amor creador y salutífero. El que no admite la necesidad de la gracia tiene que negar también la del bautismo.

Los *Pelagianos* afirman que sin el bautismo se da también la vida eterna. Como se ve, es muy estrecha la vinculación que hay entre la negación del bautismo y la del ser sobrenatural del cristianismo. Los valdenses tenían por innecesario el bautismo de los niños. Lutero, si bien admitió el carácter sacramental del bautismo y lo consideró como medio de salud en los niños, no pudo incorporarlo a su doctrina de que la sola fe salva y justifica. Calvino rechazó de plano el bautismo de los niños. Los seguidores del protestantismo liberal, al sostener la ineficacia del bautismo, tienen que negar, lógicamente, su necesidad. El bautismo es tan sólo un rito y ceremonia de admisión.

2. Según el testimonio de la Escritura, Cristo hace depender la salud del bautismo. Si no se renace del agua y del Espíritu Santo no es posible entrar en el reino de Dios (*Io.* 3, 5). El que cree y se deja bautizar será salvo (*Mc.* 16, 16). De ahí la importancia del mandato de Cristo de enseñar y bautizar a todas las gentes. En las epístolas apostólicas no se plantea expresamente esta cuestión, pero de hecho aparece unida la salvación, tanto en los Hechos como en las Epístolas, al bautismo.

3. Los *Santos Padres* defienden lo mismo la necesidad de la gracia que la del bautismo. San Irineo, Orígenes, San Agustín enseñan la necesidad de la gracia al enseñar la del bautismo. Era tal la convicción de la importancia del bautismo para la salvación, que en los siglos III y IV se reservaba su administración y recepción para el lecho de muerte, a fin de que así no se perdiera ya la pureza y justificación causadas por el bautismo. Esta desviada costumbre fué enérgicamente atacada y rechazada por algunos Padres en la segunda mitad del siglo IV (por ejemplo, San Cirilo de Jerusalén, San Agustín).

4. La necesidad del bautismo entra en vigor con la predicación del Evangelio (Concilio de Trento, D. 796). Predicación que tuvo lugar el día de Pentecostés con el sermón de San Pedro. Los teólogos discuten apasionadamente el problema de si a partir de este día todos los hombres están obligados a bautizarse. Cabe admitir que esta disposición divina no debía obligar desde entonces a todos los hombres, puesto que no se había predicado todavía el Evangelio a todos. No es fácil precisar cuándo se haya predicado el Evangelio en todo el mundo, de modo que el mandato del bautismo obligue a todos los hombres. Los teólogos medievales creyeron que en su tiempo había ya llegado a oídos de todos la buena nueva. Al comprobarse más tarde, en los albores de la modernidad, que los pueblos conocidos hasta entonces tan sólo representaban una parte pequeña e insignificante de la tierra, se replanteó con mayor viveza la cuestión de si el Evangelio había sido predicado a todos los pueblos y, por tanto, de si la humanidad entera estaba obligada a recibir el bautismo. Suárez contestó que sí. Sin embargo, teniendo en cuenta el descubrimiento de nuevos pueblos en la edad moderna, cabe decir con mucha razón que no es así. Quizá pueda decirse incluso que aun en nuestros días una gran parte de los hombres no están sujetos a esta disposición divina. Naturalmente, no hace falta que se predique el Evangelio a cada hombre en particular para que el mandato del bautismo obligue a todos. Pero parece que, para que pueda obligar, debe antes predicarse el Evangelio a la mayoría de los pueblos o de las partes de la tierra.

Santo Tomás de Aquino explica esto diciendo: "Los hombres están obligados a aquellas cosas sin las cuales no pueden salvarse. Y es evidente que nadie puede conseguir la salvación más que por Cristo, según aquello del Apóstol: "Como por la transgresión de uno solo llegó la condenación a todos, así también por la justicia

de uno llega a todos la justificación de la vida." Pues bien, el bautismo es para que cada uno, regenerado por él, se una a Cristo, haciéndose miembro suyo, como ya se indicaba a los Gálatas. "Cuantos habéis sido bautizados en Cristo, os habéis revestido de Cristo." Es manifiesto, pues, que todos están obligados a recibir el bautismo y sin él nadie puede salvarse.

Nunca pudieron salvarse los hombres, ni siquiera antes de Cristo, sin haberse hecho previamente miembros de Cristo, pues se lee en los *Hechos:* "Ningún otro nombre ha sido dado a los hombres bajo el cielo por el que puedan ser salvos." Antiguamente los hombres se incorporaban a Cristo por la fe en su futura venida; de esta fe era "signo" la circuncisión, como dice el Apóstol. Y antes de que fuese instituída la circuncisión, según San Gregorio, los hombres se incorparaban a Cristo "por la fe" y por la oblación de sacrificios que servían a los antiguos padres para testimoniar su fe.

También después de la venida de Cristo los hombres se unen a El por la fe, pues dice San Pablo: "Que habite Cristo por la fe en vuestros corazones." Pero la fe en una cosa presente se manifiesta en signos distintos de los que se empleaban cuando aún era futura; como también ahora significamos con distintas palabras el presente, el pretérito y el porvenir. Por esto, aunque el sacramento del bautismo no fué siempre necesario, sí lo fué siempre la fe, de la que es sacramento el bautismo" (*Suma Teologica* III, q. 68, art. 1).

II. *Sustitutivos del bautismo de agua*

Dios no ha impuesto la obligación de bautizarse para perdición de los hombres. Puesto que todas las acciones de Dios son manifestaciones de su amor, también lo es este precepto. Por tanto, no significa una limitación o aminoración de su voluntad salvífica universal, garantizada por la Escritura. Dejando de lado si el precepto divino del bautismo obliga o no a todos los hombres en la actualidad, nadie que esté impedido para recibir el bautismo por dificultades insuperables (de orden físico o moral), deja por ello de poderse salvar.

1. Una vez que el hombre, asido y llevado por el amor creador de Dios, se aparta del pecado y se torna a Dios, puede ya partici-

par de la salud. Sin embargo, no puede incorporarse a la muerte de Cristo como ocurre en el bautismo de agua, gracias al acto sacramental. El apartarse del pecado, es decir, del orgullo es, en cierto modo, una muerte, que el hombre muere, y si se vuelve a Dios intenta, a su vez, resucitar a nueva vida. La revelación de la voluntad salvífica de Dios y de su inmenso amor creador atestigua que Dios lleva a buen término este intento del hombre, que tan sólo puede realizarse en la virtud del mismo Dios. Conozca o no a Cristo, el hombre que tenga un deseo de esta naturaleza será llevado por Dios a la comunidad con Cristo por causa del mismo deseo. Este deseo da lugar al llamado *bautismo de deseo.*

Los teólogos entienden por bautismo de deseo la contrición perfecta de los pecados, despertada por la gracia divina, y el deseo ardiente de Dios, producido por ella. Para el que conozca la existencia del bautismo este deseo supone el deseo expreso de recibirlo. Los que, en cambio, no tienen noticia del bautismo, están dispuestos por razón de este deseo a hacer cuanto disponga la voluntad de Dios. En el primer caso se trata de un deseo explícito del bautismo; en el segundo, de uno implícito.

Puede preguntarse si no se requieren demasiadas cosas para el bautismo de deseo, de forma que su realización venga a ser sumamente difícil. Quizá pueda designarse como bautismo de deseo todo deseo expresado de alguna manera, sea explícita, sea implícitamente. Este deseo tan sólo se hace sustitutivo del bautismo al convertirse por obra de la gracia divina en contrición perfecta y llevarnos a la justificación. En la encíclica *Mystici Corporis* Pío XII habla de un "anhelo inconsciente", que es suficiente. Podemos ver este deseo del bautismo en la disposición y en la voluntad de vivir conforme a la voluntad de Dios. Es posible que aquel *desiderium naturale* sembrado en la naturaleza humana baste para ello, en caso de ser activado (según Al. Winklhofer, *Das Los der ungetauft verstorbenen Kinder,* en *Münchener Theol. Zeitschrift* 7 (1956), 48.

a) La Escritura nos ofrece claros puntos de apoyo para la doctrina del bautismo de deseo, precisamente en aquellos pasajes en que se nos habla del poder y fuerza salvíficos del amor y de la fe. Cristo asegura que a la mujer pecadora le han sido perdonados muchos pecados porque ha amado mucho (*Lc.* 7, 47). El reino del cielo se le promete al que ama de todo corazón, con toda el alma y con todas sus potencias (*Lc.* 10, 27). El publicano, que ni se atrevía a levantar los ojos al cielo, en el templo, y que hería su

pecho diciendo: "¡Oh Dios, sé propicio a mí, pecador!", bajó justificado a su casa (*Lc.* 18, 13-14). En los *Hechos de los Apóstoles* se insinúa que ya antes de recibir el bautismo fueron derramados los dones del Espíritu Santo sobre la familia del centurión Cornelio (*Act.* 10, 46-47).

b) A pesar de la insistencia con que durante la *época patrística* se expresó la necesidad del bautismo, era general la creencia de que en caso de necesidad bastaba el deseo del bautismo para salvarse. San Ambrosio consuela a los parientes del fallecido emperador Valentiniano diciéndoles que éste deseaba recibir el bautismo.

San Agustín, en su tratado *Sobre el Bautismo* (lib. 4, cap. 22, sec. 29), dice: "A veces los padecimientos pueden hacer las veces del bautismo, como observa San Cipriano, apoyándose en el importante ejemplo del buen ladrón, a quien, sin estar bautizado, se le dijo: "Hoy serás conmigo en el paraíso" (*Lc.* 23, 43). Siempre que reflexiono sobre este punto veo que no sólo el hecho de padecer por el nombre de Cristo puede suplir lo que falta del bautismo, sino que también la fe y la conversión del corazón pueden hacerlo cuando la penuria del tiempo no permite celebrar el misterio del bautismo. Pues el malvado aquel no padeció por el nombre de Cristo, sino que fué crucificado en castigo por sus crímenes. Tampoco padeció porque creyera, sino que creyó cuando padecía. En este ejemplo del buen ladrón se ve claramente que son válidas, aun sin el sacramento visible del bautismo, aquellas palabras del Apóstol: "Porque con el corazón se cree para la justicia y con la boca se confiesa para la salud" (*Rom.* 10, 10). Sin embargo, esta invisible plenitud tan sólo se consigue si la omisión del bautismo se debe a encontrarse en caso de necesidad y no por indiferencia religiosa. Lo cual puede verse en el caso de Cornelio y sus amigos mejor que en el del buen ladrón." Santo Tomás de Aquino dice que "puede faltar el sacramento del bautismo de dos modos: primero, cuando no se recibió ni de hecho ni en deseo...; segundo, cuando se carece del bautismo, pero no del deseo de recibirlo. Es el caso de quienes, deseando bautizarse, los sorprende la muerte antes de conseguirlo. Estos pueden salvarse, aun sin bautismo actual, por el solo deseo del sacramento, deseo que procede de "la fe que obra por la caridad", por la cual Dios, que no ligó su poder a los sacramentos visibles, santifica interiormente al hombre. De ahí que diga San Ambrosio acerca de Valentiniano, muerto siendo aún catecúmeno: "Yo perdí la que había regenerado, mas él no perdió la gracia que había pedido" (*Suma Teológica* III, q. 68, art. 2).

c) El bautismo de deseo borra el pecado original y los pecados personales graves, pero no es seguro que borre los veniales y remita las penas temporales. Tampoco imprime carácter indeleble alguno, si bien representa una cierta semejanza a Cristo. Pero al que no recibe el bautismo de agua le faltan los rasgos de Cristo crucificado y resucitado. La participación en la muerte y resurrec-

ción de Cristo está simbolizada y obrada por el bautismo actual, pero no por el simple bautismo de deseo. La vida divina del que ha recibido el bautismo de agua tiene una coloración especial que no es producida por el bautismo de deseo. Como el bautismo de deseo no concede aquella marca y señal de Cristo, el que tan sólo recibe este bautismo no es miembro del Cuerpo de Cristo en todo su sentido. Cfr. §§ 176 y 173.

La doctrina del bautismo de deseo no va en contra de la doctrina de que el hombre no puede redimirse a sí mismo. El mismo deseo del bautismo es obra de Dios. Dios, que es quien salva al hombre, no está atado a un solo instrumento; puede sustituir uno por otro.

2. El bautismo de agua puede ser suplido, además de por el de deseo, por el *bautismo de sangre*. El martirio es la aceptación voluntaria de una muerte violenta o de unos malos tratos que por su misma naturaleza causen la muerte, infligidos por amor a Cristo, si éste es el único camino para confesar la comunidad con Cristo. La aceptación voluntaria de la muerte no significa impotencia y devalimiento, sino la máxima agrupación y tensión de todas sus fuerzas. El hombre se entrega a Dios en una situación desesperada, aceptando caer al no tener otra posibilidad para seguir al lado de Cristo.

a) El mismo Cristo llamó bautismo a sus propios padecimientos (*Mc.* 10, 38; *Lc.* 12, 50). Cristo prometió al que le confesase públicamente en el mundo con riesgo de su propia vida confesarle también en el cielo ante el Padre, los ángeles y los santos (*Mc.* 8, 34-38; 10, 32-39; *Lc.* 9, 24-26; *Io.* 12, 25-26).

b) El martirio es llamado segundo bautismo, bautismo de sangre, por los *Santos Padres*.

Según San Cipriano, el martirio es el más noble y glorioso bautismo (*Carta* 73, 22). Tertuliano, en su tratado *Sobre el bautismo* (cap. 16), ve en el agua y sangre que manan del costado de Cristo un símbolo de las dos clases de bautismo: bautismo de agua y bautismo de sangre (Fr. Dölger, *Antike und Christentum* II, 1930, 116-141). San Cirilo de Jerusalén nos dice: "Ya que según los Evangelios el bautismo saludable obra de dos modos: de uno, en los bautizados por medio del agua, y de otro, en los santos mártires por su propia sangre, en tiempo de persecución, brotó agua y sangre del costado del Salvador para confirmar así el testimonio y confesión de fe dados en el bautismo y en el martirio" (*Catequesis* XIII, sec. 21). Cfr. además *Catequesis* 3, 10. San Juan Crisóstomo, en un panegírico a San Luciano, dice: "No os maravilléis porque llame bautismo al martirio. En él irrumpe también el Espíritu con toda su plenitud y de

modo admirable y sorprendente obra una limpieza total de los pecados y la purificación del alma. Y así como los catecúmenos son lavados en el agua, los mártires lo son en su propia sangre." San Agustín se expresa de modo parecido en su obra *De la Ciudad de Dios* (lib. 13, cap. 7): "Todos aquellos que sin haber recibido el agua de la regeneración mueren por la confesión de Jesucristo les vale ésta tanto para obtener la remisión de sus pecados como si se lavasen en la fuente santa del bautismo; pues si dijo Jesucristo *(Io.* 3, 5) "que el que no renaciera con el agua y con el Espíritu Santo no entrará en el reino de los cielos", en otro lugar le eximió, cuando con expresiones no menos generales dijo: "al que me confesare delante de los hombres le confesaré Yo también delante de mi Padre, que está en los cielos" *(Mt.* 10, 32); y en otra parte: "el que perdiere por Mí su vida, ése la hallará" *(Mt.* 16, 25). Por eso dice el real profeta "que es preciosa en los ojos del Señor la muerte de los santos" *(Ps.* 115, 6).

c) La virtud y fuerzas de la muerte de Cristo obra en la muerte del mártir, a quien Cristo ase y agarra en la fe y en la caridad. El hombre se hace imagen y semejanza de Cristo crucificado en el bautismo de agua por medio del signo de la muerte (inmersión), en el bautismo de deseo por medio de la interna compunción, en el martirio, en cambio, por la misma acción. El mártir se une y agarra fuertemente a Cristo por la virtud de Dios para caminar, como Cristo, hacia la gloria a través de la muerte. Cristo, que vive como crucificado, ase fuertemente al que le confiesa con su propia vida y le incorpora a la comunidad de muerte y resurrección. Y así como El superó la muerte al morir y obró la vida, también en la muerte del mártir, que participa de su muerte, supera a ésta y le lleva a la plenitud de vida. Con razón, pues, puede celebrarse el día del martirio como el del natalicio para una vida de gloria. El bautismo de sangre pueden recibirlo también los niños (Fiesta de los Santos Inocentes).

Santo Tomás de Aquino, en la *Suma Teológica* (III, q. 66, art. 11), dice: "El bautismo de agua recibe su eficacia de la pasión de Cristo, en la cual El nos injerta; y posteriormente del Espíritu Santo, que es su causa primera. Y si bien el efecto depende de la causa primera, ésta sobrepasa los límites de aquél y es independiente de él. Por lo mismo, aun sin el bautismo de agua se puede conseguir el efecto sacramental por la pasión de Cristo, identificándonos con ella mediante el sufrimiento. Y así leemos en la Escritura: "Estos son los que vienen de la gran tribulación y lavaron sus túnicas y las blanquearon en la sangre del Cordero" (*Apoc.* 7, 14).

Por la misma razón puede la virtud del Espíritu Santo producir el efecto del bautismo sin necesidad del bautismo de agua ni de sangre. Esto acaece cuando el Espíritu Santo mueve a creer y a

amar a Dios justamente, a arrepentirse de los pecados. A esto se debe que semejante santificación reciba también el nombre de "bautismo de penitencia"; a él se refieren las siguientes palabras de Isaías: "Cuando lave el Señor la inmundicia de las hijas de Sión, limpie a Jerusalén las manchas de sangre al viento de la justicia, al viento de la devastación."

Estas dos clases de santificación reciben el nombre de "bautismo" porque hacen las veces de dicho sacramento. Dice, en efecto, San Agustín: "San Cipriano hace hincapié en que la pasión suple a veces el bautismo, como sucedió al ladrón no bautizado, a quien se dijo: "Hoy estarás conmigo en el paraíso." Considerando esto repetidamente hallo más bien que no sólo la pasión en nombre de Cristo puede suplir la falta de bautismo, sino también la fe y la conversión del corazón, si el tiempo impide la celebración del santo bautismo." Los otros dos bautismos quedan incluídos en el del agua, pues éste recibe su eficacia de la pasión de Cristo y del Espíritu Santo. No queda destruída, por tanto, la unidad de dicho sacramento. El sacramento es necesariamente un signo, como queda dicho. Los otros dos convienen con el bautismo de agua en poseer su efecto, pero no en la razón de signo; por tanto, no son sacramentos." En la misma cuestión 66, artículo 12, Santo Tomás añade: "El acto de dar la sangre por Cristo y la inspiración interna del Espíritu Santo merecen el nombre de bautismo, como ya dijimos, porque producen los efectos del bautismo de agua; y éste recibe su eficacia de la pasión de Cristo y del Espíritu Santo, como también hemos advertido. Pero, aunque ambas causas actúan en cualquiera de los bautismos, ejercen mayor eficacia en el de sangre. Y es que la pasión de Cristo opera en el bautismo de agua en cuanto se halla representada en éste de una forma simbólica; en el de deseo o penitencia, por un movimiento del corazón hacia ella; pero en el de sangre, por imitación de la misma pasión."

"El Espíritu Santo, a su vez, obra en el bautismo de agua por cierta virtud oculta, mientras que en el de penitencia, o deseo, por una moción interior. Pero en el de sangre actúa por un especialísimo ímpetu de amor y afecto, como leemos en la Escritura (*Io.* 15, 13): "Nadie tiene mayor amor que el que da la vida por sus amigos. El carácter sacramental es la realidad y el signo sacramental. No hemos afirmado que el bautismo de sangre tenga preeminencia en cuanto sacramento, sino por lo que al efecto del sacramento se refiere."

III. *La suerte de los niños muertos sin bautismo*

a) Nada nos ha sido revelado sobre la suerte *de los niños muertos sin bautismo, es decir, de aquellos que no son capaces de decidirse libremente por Dios.* Es difícil compaginar con la voluntad salvífica de Dios la afirmación de que, si bien Dios ha destinado también a estos niños para que se salven, no quiere, sin embargo detener el curso de la naturaleza ni oponerse a la libre acción de los adultos, culpables de la muerte de estos seres. Quien tal cosa dijere, olvidaría que es Dios quien conoce y determina el curso de la naturaleza hasta en sus más mínimos detalles y que su amor y voluntad de que los hombres consigan la salvación no es menor que su respeto a la libertad humana. Incluso en el caso de que el respeto divino de la libertad humana supone dejar al hombre en su misma voluntad pecaminosa, no por ello este respeto justifica la permisión de estas acciones, por las que unos seres inocentes son abocados a una irreparable perdición eterna. Puesto que la revelación guarda silencio acerca de la suerte de los niños muertos sin bautismo, lo más correcto es responder a esta cuestión teniendo en cuenta la voluntad universal salvífica de Dios, que nos asegura que nadie se condena a no ser por su culpa.

La importancia y actualidad de esta cuestión aparece al considerar que año tras año mueren millones de niños de padres paganos sin haber recibido el bautismo, y que también anualmente entran en la eternidad centenares de miles de niños de padres creyentes que, por culpa de éstos, mueren sin el bautismo o que inculpablemente, por una muerte prematura, no ha sido posible bautizarlos.

Al referirnos a la historia de esta cuestión hay que señalar que ya San Gregorio de Nisa en su tratado *De infantibus, qui praemature abripiuntur,* y lo mismo el anónimo autor del *De vocatione gentium,* nos hablan de una posible salvación para estos niños. San Agustín, en cambio, y con él la tradición siguiente, ha defendido la tesis de que los niños muertos sin bautismo, sea por culpa de sus padres o no, procedan de padres creyentes o paganos, se condenan. Este punto de vista es compartido por la mayoría, es *opinio communis* desde la edad moderna hasta nuestros días. De la tesis agustiniana se distingue la opinión de que estos niños tan sólo sufren la *poena damni* y no la *poena sensus* (cfr. vol. VII, *Los Novísimos*). Según ello, los niños que mueren sin bautismo se ven privados de la visión de Dios, pero no sufren castigo alguno. San-

to Tomás considera compatible la privación de la visión de Dios con una cierta felicidad natural, es decir, con una felicidad que se concedería al hombre en el supuesto de existir un fin natural. Según él, estos niños viven para siempre en un estado de felicidad natural, en el *limbus puerorum*. San Agustín, sin embargo, creyó que una privación de la visión eterna de Dios no puede darse sin un sufrimiento. La tesis tomista ha sido aceptada por la teología moderna. Predomina, por tanto, la opinión de que los niños que mueren sin bautismo están excluídos de la comunidad sobrenatural con Dios, si bien se les concede la plenitud natural. Al no estar llamados a la eterna visión sobrenatural de Dios no sienten su falta. Esta explicación acerca de la suerte de los niños que mueren sin bautismo puede parecer satisfactoria a primera vista, pero adolece de graves y serias dificultades. Los testimonios de la revelación no dejan entrever la existencia de un estado de perfección natural; más bien parece que sólo conocen dos formas definitivas: el cielo y el infierno. Además, puede preguntarse también si esta explicación tiene suficientemente en cuenta la voluntad salvífica de Dios, que se ordena a la visión sobrenatural de Dios, que falta en los niños que mueren sin el bautismo.

La viva convicción de la voluntad universal salvífica de Dios y la dureza de la doctrina que afirma la privación eterna de la visión de Dios por parte de los niños que mueren sin bautismo, ha provocado en la teología moderna una serie de intentos encaminados a buscar una posibilidad de salvación para estos niños. Se utilizó para ello la doctrina de Santo Tomás de que Dios no ligó su poder a los sacramentos visibles. Dios no se ató las manos al imponer el precepto del bautismo (*Suma Teológica* III, q. 68, art. 2). El amor omnipotente e incomprensible de Dios conoce muchos medios por los que puede llevar al hombre a la salvación. En principio hay que decir que estos intentos tienen mayor o menor probabilidad según estén o no en estrecha relación con el bautismo de deseo, que, por su parte, es uno de los sustitutos admitidos por la Iglesia del bautismo de agua. Hay que hacer en este sentido una distinción entre los niños de padres creyentes y no creyentes.

Punto de partida de todas estas consideraciones acerca de este problema debe ser necesariamente el hecho de que por Cristo ha sido creada una nueva situación en el mundo. De aquí que las posibilidades de salvación sean otras y más numerosas que en la época precristiana. Los hombres están orientados y ordenados interiormente a la salvación. Por tanto, no es fácil aceptar la idea

de que la situación de los niños que mueren sin bautismo sea peor que la de aquellos que murieron antes de Cristo, para quienes el bautismo no era necesario para la salud. Cristo es la cabeza de todos los hombres; es lógico, pues, que después de su vida y muerte las posibilidades de salvación sean mayores que antes.

Con relación a las opiniones concretas acerca de la posibilidad de salvación para los niños que mueren sin bautismo, hay que señalar que Schell atribuye a la misma muerte una virtud salvífica sobrenatural; la muerte viene a ser un cuasi-sacramento para el niño. Schell cree que esta tesis está respaldada por las doctrinas de San Agustín y San Cipriano. Gutberlet, teólogo alemán, defendió la misma opinión; pero al ser incluída su *Dogmática* en el índice se la calificó de *audacior et temerarius modus loquendi*. Otros, en cambio, creen que Dios ilumina a los niños en el instante de la muerte, dándoles la oportunidad de escoger entre una vida en comunidad con El o una vida de autónoma lejanía de Dios (teoría de la iluminación). Como se ve, en esta teoría se da al niño la posibilidad de un bautismo de deseo. Esta tesis es defendida, entre otros, por Juan Duns Escoto y Klee; y está expuesta también en el *Gran Catecismo de la Religión católico-romana del obispado de Luxemburgo* (1879). Esta solución, que es recomendable por cuanto que tiene en cuenta el bautismo de deseo, uno de los medios supletorios del de agua, adolece del grave inconveniente de que la teoría de la "iluminación" de los niños que mueren sin bautismo no encuentra apoyo alguno en la tradición.

Otros hablan de un *votum vicarium* de recibir el baustimo, ya sea que la Iglesia haga las veces del niño, ya sean sus padres quienes lo hagan. Si se considera que la Iglesia es la representante del niño que muere sin bautismo, se ve que se simplifica demasiado la cuestión. Es natural que la Iglesia desee que todos se salven; de bastar y ser eficaz sin más este deseo en el caso de los niños que mueren sin bautismo, la significación de la necesidad del bautismo quedaría minada en gran parte.

San Gregorio de Nisa, el autor del opúsculo *De vocatione gentium*, la primitiva escolástica, San Buenaventura, Durando, Juan Gerson, Klee y otros muchos teólogos modernos, atribuyen una virtud salvífica a este voto vicario de los padres. La razón de que este voto tenga una especial significación estriba en la vinculación natural y sobrenatural que existe entre padres e hijos. Como se ve, esta posibilidad no se da en los niños hijos de padres incrédulos o infieles.

El P. Bertram Schuler, O. F. M., defiende la opinión de que los niños muertos sin el bautismo poseerán en el día de la resurrección universal una fuerza cognoscitiva singular, por la que podrán decidirse en aquel instante por o contra Dios. Hasta tanto no llegue este día no les es posible una postura definitiva, al faltarles la necesaria integridad de la naturaleza humana y, por tanto, las facultades cognoscitiva y volitiva convenientes. Participan, mientras tanto, de una felicidad imperfecta en el *limbus puerorum*. Aquella posibilidad de obrar su propia eterna salvación, que les ha sido negada durante su vida terrena, les será dada en el día de la resurrección de los muertos. El que entonces se decida por Dios participará de la visión sobrenatural de Dios; por el contrario, quien se decida en contra, se condenará eternamente (*Das Schicksal der ungetauften Kinder nach ihrem Tode*, en "Münchener Theol. Zeitschrift" 7 (1956) 120-128).

De un ulterior desarrollo de la Eclesiología y de la Teología sacramentaria cabe esperar una mayor claridad en este problema de la suerte de los niños que mueren sin bautismo. Cfr. Al. Winklhofer, *Das Los der ungetauft verstorbenen Kinder*, en "Münchener Theol. Zeitschrift" 7 (1956), 45-60.

§ 240

Ministro y sujeto del bautismo

1. El ministro principal del bautismo es Cristo. El ministro visible es instrumento de Cristo. Cristo puede servirse de cualquier hombre como instrumento. Es dogma de fe que *cualquier hombre puede bautizar válidamente en caso de necesidad, incluso lícitamente*.

La *Escritura* tan sólo nos ofrece algunas insinuaciones, que son suficientes. Los tres mil bautizados del día de Pentecostés no pudieron ciertamente ser bautizados sólo por los Apóstoles. Es posible que San Pablo recibiera el bautismo del "discípulo" Ananías (*Act.* 9, 10-18). Se dice que la familia del centurión Cornelio fué bautizada por el mismo San Pedro (*Act.* 10, 48). San Pablo da gracias a Dios de no haber bautizado en Corinto a ninguno más que a Crispo y a Gayo y a la familia de Esteban; por lo que nadie en Corinto puede decir que ha sido bautizado en el nombre

de Pablo. Con toda decisión explica San Pablo que no le envió Cristo a bautizar, sino a evangelizar (*I Cor.* 1, 14-17).

Santo Tomás de Aquino (*Suma Teológica* III, q. 67, art. 2), apoyándose en este pasaje paulino, señala que es más importante la misión de enseñar que la de bautizar. Entiende por enseñar la predicación de la buena nueva del reino de Dios, el servir a la palabra divina que da vida, por la que los hombres son engendrados a una vida de filiación divina. Los que predican el Evangelio son llamados padres de los oyentes (*I Cor.* 4, 15).

"Esta paternidad espiritual no tiene lugar simplemente por el bautismo, que como acción sacramental es independiente de la plenitud personal del ministro y que sigue a la predicación de la palabra de Dios. Por esto, en lo que a la persona del ministro se refiere, el misterio de la palabra de la predicación tiene mayor rango que el misterio cultual del bautismo" (*Deutsche Thomas-Ausgabe*, 29, 439). La causa porque están abiertas de par en par las puertas del bautismo es la misericordia divina, que no quiere dificultar con el bautismo el acceso a la salud, sino, por el contrario, hacerlo más accesible y seguro.

2. Si bien es verdad que todos pueden bautizar, no estaría en consonancia con el sentido del sacramento el que uno lo confiriese arbitraria y caprichosamente. Por el bautismo el hombre es injertado a Cristo y agregado a su Cuerpo, que es la Iglesia. Por él se hace miembro de la familia divina, fundada en Cristo. La comunidad de los creyentes participa doblemente en el bautismo de todo hombre: participa activa y pasivamente. Activamente, ya que, como vimos, la comunidad eclesiástica es la portadora del poder consumador de los sacramentos. Es cierto que ella solamente puede conferir los sacramentos valiéndose de sus miembros, de aquellos a quienes por disposición de Cristo les ha sido reservada esta misión. Pero la comunidad como tal actúa en el obrar de cada uno de sus miembros. La Iglesia participa, además, en su totalidad en el bautismo, ya que el bautizado queda incorporado a ella.

Así, pues, pertenece al sentido del bautismo que la comunidad esté presente en la administración de este sacramento. Y lo está por medio de aquellos sus miembros que mejor la representan, esto es, por medio del obispo y del párroco respectivamente. La concepción del bautismo como acto comunitario se debe al mártir San Ignacio de Antioquía, que enseña que no es lícito conferir el bautismo sin el obispo (*A los Esmirniotas* 8, 2).

La doctrina que enseña que el simple sacerdote no puede bautizar sin permiso del obispo perdura hasta entrado el siglo XI. A partir de entonces va imponiéndose la doctrina de que el sacerdote es el ministro ordinario del bautismo. En las vigentes disposiciones del *Código de Derecho Canónico* se tiene en cuenta el carácter comunitario del bautismo al designar como ministro ordinario del bautismo público, es decir, normal, al obispo y al párroco, y extraordinario al diácono. Las determinaciones sobre el bautismo son un acto del poder jurisdiccional de la Iglesia; así vemos, pues, que ya en el primer sacramento, en el bautismo, se nos dan unidas las potestades de jurisdicción y de orden de la Iglesia.

El bautismo solemne y público es el que más hace resaltar en todo su sentido el carácter comunitario del sacramento. En él participa la comunidad cristiana (parroquia), en la que se nos representa la Iglesia, como parte visible del culto público y visible a Dios. Esta manera de administrar el bautismo es la que más pone de manifiesto la importancia que el bautismo tiene para la vida cristiana. En el Ritual se le llama *baptismus sollemnior* y se recomienda se administre en el día de Pascua o Epifanía.

3. Mas, puesto que todos los hombres están ordenados a Cristo, también *todos son capaces de recibir el bautismo y están obligados a ello*, puesto que constituye la puerta de acceso a Cristo. Nada puede establecerse con seguridad sobre la edad y el momento en que debe recibirse el bautismo. Al bautismo de los adultos precedió una larga etapa de preparación (catecumenado). La Liturgia de Cuaresma nos deja entrever cómo la Iglesia iniciaba a los catecúmenos en los misterios de la fe y vida cristiana. Cfr. §§ 205-207.

Santo Tomás de Aquino contesta en la *Suma Teológica* (III, q. 68, art. 8) a la cuestión de si la fe es necesaria para el bautismo con las siguientes palabras: "Está claro, después de lo dicho, que por el bautismo se reciben en el alma dos cosas: el carácter y la gracia. De doble modo, en consecuencia, puede ser una cosa necesaria para el bautismo. Primero, cuando es indispensable para recibir la gracia, que es el último efecto del sacramento. En este sentido es necesaria la fe verdadera, pues se lee en San Pablo: "La justicia de Dios es por la fe en Jesucristo." Segundo, cuando sin ella no se imprime el carácter bautismal. En este sentido no es necesaria la fe verdadera en el bautizado, ni tampoco en el que bautiza; en esos casos basta que se cumplan las otras condiciones esenciales del sacramento. La razón es que el bautismo no produce la santificación en virtud de la santidad de quien lo recibe o de quien lo administra, sino del poder de Dios.

En ese pasaje el Señor habla del bautismo en cuanto que dispone a los

hombres para la salvación infundiendo la gracia santificante; y esto no es posible sin la fe recta. Por eso dice con toda claridad: "El que creyere y se bautizare se salvará."

La Iglesia quiere bautizar a los hombres para que queden purificados de sus pecados, según la frase de Isaías: "Esta es toda la utilidad que se persigue: que se perdone el pecado." Por eso, en lo que a ella toca, sólo quiere dar el bautismo a los que tienen la fe conveniente, sin la que no hay remisión de los pecados. De ahí también que pregunte a los bautizados si creen. Si alguien, fuera de la Iglesia, lo recibiera sin tener la fe adecuada, no le aprovecharía nada para su salvación. Dice San Agustín: "Respecto del paraíso, la Iglesia está en tal situación que, aunque fuera de ella pueda recibirse el bautismo, no se puede recibir o poseer la bienaventuranza."

4. No existen testimonios bíblicos que expresamente hablen a favor del bautismo de los niños. Sin embargo, hay que suponer que no estaba excluído, ya que en la Escritura se nos narra el bautismo de familias enteras (*Act.* 10, 44-48; 16, 15; 16, 33; *I Cor.* 1, 16).

San Ireneo (*Contra las herejías*, lib. II, cap. 22, sec. 4), Tertuliano (*Sobre el alma*, cap. 39), San Cipriano (*Carta* 59, 3-5), Orígenes (*Comentario a la Epístola a los Romanos*, 1, 6, 9) dan testimonio de él, aceptando como tradición apostólica el que los niños sean bautizados. San Agustín ve en el bautismo de los niños un argumento a favor de la doctrina del pecado original.

La *reflexión teológica* deduce el derecho y la obligación del bautismo de los niños de la realidad del pecado original y de la necesidad del bautismo. Todos han pecado (*Rom.* 5, 12). Todos necesitan, por tanto, la santificación por Cristo. También los niños serán santificados, ya que el Padre celestial se adueña de ellos por medio de Cristo en el Espíritu Santo y les da la vida de su gloria. La Iglesia ha rechazado expresamente la doctrina que sostiene que los niños que han sido bautizados deben ser interrogados al llegar a uso de razón acerca de si aceptan lo que sus padrinos prometieron en su nombre y si respondieren que no quieren, han de ser dejados a su arbitrio (Concilio de Trento, ses. 7.ª, can. 14. D. 870).

Estas doctrinas, fruto de una mentalidad liberal, desconocen plenamente la naturaleza de la libertad humana, que no es ilimitada ni está desligada de todo. La libertad tan sólo puede realizarse de modo correcto estando ordenada a aquellas realidades dadas por Dios. Hölderlin afirma que lo decisivo es el nacimiento. Esto vale tanto en el orden natural como en el sobrenatural. Las aptitudes y los caminos de la vida del hombre se determinan notablemente por su nacimiento en el seno de una familia o de un determinado pueblo. Nadie puede apostatar de su pueblo, porque nadie puede despojarse

de la naturaleza que Dios le ha dado. Dios, fundamento último de todo lo dado en la naturaleza, es también el que señala en el orden sobrenatural las predisposiciones fundamentales. Al hombre le ha sido dada la libertad para aceptar en su propia decisión las predisposiciones divinas y así realizar su vida con sentido pleno o rechazarlas y así vivir una vida insensata y sin contenido. Normalmente no procede bautizar a un párvulo en contra de la voluntad de sus padres.

Santo Tomás afirma que "la regeneración espiritual que se hace por el bautismo, en algún sentido, es semejante al nacimiento carnal: así como los niños que se hallan en el vientre de la madre no se alimentan por sí mismos, sino que se nutren del sustento de la madre, así también los párvulos que no tienen uso de razón, como niños en el vientre de su madre la Iglesia, reciben la salvación no por sus actos personales, sino por los de la Iglesia. Dice a este propósito San Agustín: "La Iglesia está como prestando su boca maternal a los niños para que se nutran en los sagrados misterios, ya que aún no pueden por sí mismos creer para la justificación ni confesar su fe externamente para la salvación. Si por este motivo se les llama con propiedad fieles, porque de algún modo confiesan la fe por boca de quienes les llevan, ¿por qué no se les ha de considerar también como penitentes, puesto que por boca de los mismos que les llevan renuncian al demonio y a este siglo?" Y por la misma razón puede decirse que tienen intención de recibir el bautismo, no por un acto de propia voluntad, pues con frecuencia patalean y lloran, sino por la acción de quienes les presentan.

Dice San Agustín, escribiendo a Bonifacio: "En la Iglesia del Salvador los niños creen por otros, como de otros recibieron los pecados que les perdonan en el bautismo." Nada obsta para la salvación el que sus padres sean infieles, porque, como aclara el mismo San Agustín, "los niños son presentados para recibir la gracia no tanto por aquellos que les llevan en brazos (aunque también ellos los presentan si son buenos fieles), cuanto por toda la comunidad de los santos y de los fieles. Se entiende, pues, que les presentan todos los que se alegran en esta entrega y por su caridad se suman a la comunicación del Espíritu Santo". La infidelidad de los propios padres tampoco les afecta en esta materia, aun cuando después intenten inducirlos a sacrificar a los demonios. Porque, como dice San Agustín, "el niño sólo una vez es engendrado por voluntad de otros; después ya no queda ligado a la iniquidad de nadie si no consiente voluntariamente a ello, según dijo Ezequiel: "Lo mismo que es mía el alma del padre lo es la del hijo; el alma que pecare, ésa perecerá." Por eso contrajo el pecado de Adán, que se perdona en el bautismo: porque aún no vivía el alma como independiente. Sin embargo, la fe de uno, mucho más la de toda la Iglesia, beneficia al niño por obra del Espíritu Santo, que da unidad a la Iglesia y comunica los bienes de uno a otro" (*Suma Teológica* III, q. 68, art. 9).

En la primera epístola a los Corintios (*I Cor.* 15, 29) se menciona el *bautismo de un difunto.* San Pablo echa en cara a los Corintios—entre los cuales algunos dudaban de la resurrección de los muertos—su costum-

bre de bautizar a los difuntos, como algo que no tiene sentido si realmente no hay una resurrección de los muertos. Este bautismo puede verse de vez en cuando en la época postapostólica. En el Sínodo de Hipona del año 393 fué condenada expresamente esta costumbre. El Apóstol no trata en ese pasaje de la razón o sinrazón de este bautismo, sino que, argumentando desde el mismo punto de vista de los Corintios *(argumentum ad hominem)*, ataca sus dudas acerca de la resurrección. Es posible que con ello se quisiera prestar una ayuda por medio de esta ceremonia externa a los que habían muerto sin bautismo. En este caso, más que llamar sacramento a este bautismo, deberíamos llamarlo sacramental.

CAPITULO II

LA CONFIRMACION

§ 241

La existencia del sacramento de la Confirmación

1. La Confirmación, sacramento de la plenitud del Espíritu, es definida *como verdadero sacramento, distinto del bautismo*, en el Decreto para los Armenios (D. 697) y por el Concilio de Trento (D. 871-73; cfr. can. 1 sobre los sacramentos y el Decreto *Lamentabili*, D. 2.044).

Los reformadores rechazaron en general el carácter sacramental de la Confirmación. La fiesta protestante de la Confirmación no es más que la clausura solemne del período de enseñanza catequética y la concesión del derecho a la Comunión.

La *denominación* de este sacramento ha sido muy variada al correr de los tiempos. Unas veces se le llama imposición de las manos, otras veces se habla del carácter, de la unción. La actual expresión "Confirmación" se remonta al I Concilio de Orange (411, can. 2).

2. Según el testimonio de la *Escritura*, el tiempo inaugurado por Cristo es tiempo de plenitud del Espíritu (*Gal.* 3, 1-5; 6, 1; *II Cor.* 11, 4). Cristo confirmó las promesas viejotestamentarias so-

bre el Espíritu y prometió a sus discípulos el Espíritu Santo como fundamento de nueva vida (por ejemplo, *Io.* 7, 37-40; §§ 50, 160, 168). El día de Pentecostés descendió el Espíritu Santo sobre los apóstoles, y a los que, convertidos a Cristo por las palabras de San Pedro, se bautizaron, se les comunicó también el Espíritu (*Act.* 2, 38; *Mt.* 3, 11). Pero los *Hechos de los Apóstoles* nos narran que, además de la comunicación del Espíritu Santo por el bautismo, hay otra que se da a los que ya están unidos a Cristo por el bautismo. Comunicación que también se realiza bajo signos sensibles. El diácono Felipe predicaba en Samaria el Evangelio del reino de Dios y del nombre de Jesús. Hombres y mujeres se convirtieron y se bautizaron. Por el bautismo se les concedió a los samaritanos el perdón de los pecados, la curación de los posesos y enfermos; aquel don del Espíritu Santo, del que siempre habla la Escritura, la alegría, penetró en el corazón de los bautizados (*Act.* 8, 39). Pero faltaba algo. Enterados los apóstoles de los hechos ocurridos en Samaria, enviaron allí a Pedro y a Juan, "los cuales, bajando, oraron sobre ellos para que recibiesen el Espíritu, pues aún no había venido sobre ninguno de ellos; sólo habían sido bautizados en el nombre del Señor Jesús. Entonces le impusieron las manos y recibieron el Espíritu Santo" (*Act.* 8, 14-17).

Algo parecido ocurrió en Efeso. En el tiempo en que Apolo se hallaba en Corinto, Pablo, atravesando las regiones altas, llegó a Efeso, donde halló algunos discípulos; y les dijo: "¿Habéis recibido el Espíritu Santo al abrazar la fe? Ellos le contestaron: Ni hemos oído nada del Espíritu Santo. Díjoles él: ¿Pues qué bautismo habéis recibido? Ellos le contestaron: El bautismo de Juan. Dijo Pablo: Juan bautizó un bautismo de penitencia, diciendo al pueblo que creyese en el que venía detrás de él, esto es, en Jesús. Al oír esto, se bautizaron en nombre del Señor Jesús. E imponiéndoles Pablo las manos, descendió sobre ellos el Espíritu Santo, y hablaban lenguas y profetizaban. Eran unos doce hombres" (*Act.* 19-1-7).

De estos pasajes no puede concluirse que el bautismo no conceda el Espíritu Santo. La Escritura atestigua claramente que por el bautismo se comunica el Espíritu Santo. La cuestión que plantea San Pablo en Efeso a causa del bautismo nos deja entrever que los Efesios ya poseían el Espíritu Santo por el bautismo de Cristo. Es el bautismo de Juan el que no comunica el Espíritu, pero sí el bautismo cristiano. Todo bautizado es portador del Espíritu (*Mt.* 3, 11; *Act.* 2, 17-21; 2, 38; cfr. la doctrina de la causalidad del bautismo).

Pero la imposición de las manos comunica una plenitud especial del Espíritu, que obra con una virtualidad superior a la producida por la presencia del Espíritu por el bautismo.

La naturalidad con que, según el testimonio de los *Hechos de los Apóstoles,* éstos comunican el Espíritu Santo por la imposición de manos, tan sólo es explicable admitiendo una instrucción concreta de Cristo sobre el particular. Sólo de El podía recibir la infalible virtud que tiene el rito de la imposición de las manos. Los apóstoles se sentían dispensadores de los misterios de Dios (*I Cor.* 4, 1). Cristo era para ellos el fundamento sobre el que están cimentadas todas las cosas y los apóstoles no conocieron otro fuera que El. En todas las cosas se sentían como ministros de aquello que les había sido confiado no como artífices y autores de las formas esenciales del culto cristiano. No sabemos cómo ni cuándo Cristo instituyó el signo saludable de la Confirmación. La afirmación paulina en la epístola a los Hebreos (6, 2) de que la imposición de las manos pertenece a la doctrina cristiana como verdad fundamental y constituye con el bautismo un contenido básico de la revelación, tan sólo se comprende si fué el mismo Cristo quien instituyó la Confirmación como signo de gracia para el tiempo de la plenitud del Espíritu.

3. No siempre es fácil distinguir en la *Tradición* entre el sacramento del bautismo y el de la confirmación. Estrechamente vinculados entre sí fueron siempre conferidos juntos. La *Iglesia oriental* ha conservado hasta nuestros días la primitiva costumbre eclesiástica y confiere el sacramento de la Confirmación inmediatamente después del bautismo. No obstante, la existencia de la Confirmación como sacramento distinto y especial queda suficientemente atestiguada.

Tertuliano nos habla en su tratado *Sobre el bautismo* de la unción que acompaña al "lavatorio bautismal", y añade: "Después sigue la imposición de las manos y se ora invocando el Espíritu Santo" (sec. 8). San Cipriano, escribiendo al obispo Jubaiano, de la Mauritania, dice: "En Samaria Pedro y Juan completaron lo que faltaba y por medio de una oración con la imposición de las manos se invocó y derramó el Espíritu Santo sobre aquéllos (los bautizados). Esto ocurre también en nuestros días; los que son bautizados en la Iglesia comparecen ante los propósitos de la misma, y por nuestra oración y nuestra imposición de manos reciben el Espíritu Santo y la plenitud por el sello del Señor." Cfr. San Cirilo de Jerusalén, *III Catequesis Mistagógica,* cit. por A. Winterswyl, *Des heiligen Bischofs Cyrill von Jerusalem Reden der Einweihung,* 1939, 35-37.

San Ambrosio (*Los Sacramentos*, 3, 2, 8) dice "que al bautismo le sigue el ser sellado espiritualmente..., ya que después del lavatorio bautismal viene la plenitud. Por la oración del sacerdocio se infunde el Espíritu Santo, espíritu de sabiduría y de inteligencia, de consejo y fortaleza, de conocimiento y piedad, espíritu de santo temor. Estas son las siete virtudes del Espíritu" (según Rudloff, *Das Zeugnis der Kirchenväter*, 303). La arqueología cristiana ha encontrado una serie de inscripciones e imágenes que se refieren a la Confirmación. Capillas destinadas a la Confirmación pueden verse en Roma, Nápoles y Salona.

§ 242

El signo externo del sacramento de la Confirmación

1. No existe una definición expresa de la Iglesia sobre el signo externo de la Confirmación. Hay que entresacarlo de la fe de la Iglesia encarnada en la realización del sacramento.

En los *Actos de los Apóstoles* se menciona solamente la *imposición de manos y la invocación del Espíritu Santo*. En la epístola a los Hebreos se llama imposición de manos (6, 2) a la Confirmación. La Escritura no nos habla de una unción, si bien a menudo la comunicación del espíritu es una unción (*I Jo.* 2, 20, 27; *II Cor.* 1, 21; *Lc.* 4, 18).

De hecho en la iglesia occidental se administró la Confirmación por medio de una imposición de manos hasta entrada la Edad Media. En la iglesia griega, por el contrario, predominó desde los primeros tiempos la *unción*, de forma que a menudo se tiene la impresión de que no se daba una especial imposición de manos. La unción es atestiguada por vez primera por Teófilo de Antioquía (*Ad Autolicum*, I, 12), después por los alejandrinos Clemente y Orígenes, así como por los africanos Tertuliano y Cipriano (cfr. Coppens, *L'imposition des mains*, 1925, 320).

En tiempo de Cirilo de Jerusalén la unción pasó a primer plano colocando la imposición de manos en segundo lugar. Al comienzo de la Escolástica se impone cada vez más en la iglesia occidental el óleo o crisma como "materia" del sacramento de la Confirmación. Ya en la primitiva Escolástica se nos dan unidas ambas cosas

y se enseña que la imposición de manos está incluída en la unción de la frente. De hecho jamás faltó la imposición de manos, ni siquiera en los casos en que la confirmación fué conferida principalmente por medio de la unción crismática.

En general los teólogos actuales enseñan que el signo externo consiste en la unción y en la comitante imposición de manos, así como en la oración que se dice al hacer esto, aunque no figure la imposición de manos en el rito de administración sacramental de la iglesia oriental (cfr. D. 424; 465). Según esto, para la validez del sacramento es necesaria la unción con crisma, no atestiguada por la Sagrada Escritura, pero introducida por la Iglesia posteriormente (cfr. H. Elfers, *Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom*, Paderborn, 1938, 101-160). En un principio, en la liturgia romana la principal imposición de manos estaba unida a la oración pidiendo el Espíritu Santo septiforme (cfr. Augustinus, *Sermo* 249, 3). Seguía como segunda acción la signación, con la que se ungía la frente con crisma haciendo la señal de la cruz. Acaso allá por el siglo XIII fué sustituída esta imposición de manos por la todavía en vigor acción de extender las manos sobre los confirmados. Esto condujo a que con la consignación estuviera unida la imposición de manos. Así, hoy en día hay que considerar como signo esencial sacramental a la imposición de manos unida a la *Consignatio*, mientras que la acción de extender la mano, que sustituye a la primitiva imposición de manos y que va con la oración implorando los siete dones del Espíritu, tan sólo pertenece a la plenitud del símbolo sacramental y no es indispensable para su validez.

De la evolución del signo externo se puede ver cómo Cristo sólo lo determinó en general, confiando su inmediata configuración a la Iglesia. Hay que entender la unción como una ampliación eclesiástica del núcleo simbólico atestiguado en los *Hechos de los Apóstoles* (T. B. Scannel, art. "Confirmation", en *Catholic Encyclopedia*, IV, 216).

La incorporación de la unción crismática a la simbólica de este sacramento tiene su fundamento en la Escritura, que, como hemos dicho, designa muchas veces como unción santa la plenitud desbordante del espíritu. De hecho fueron ungidos los reyes y también los sacerdotes y profetas, esto es, aquellos varones a quienes se les concedía el espíritu de forma especial. La misma Escritura dió ocasión a que ya la antigüedad cristiana considerase como signo e imagen apropiados del Espíritu Santo al crisma, de tal modo que se usaba por doquier donde se trataba de la venida del Espíritu Santo (W. Bec-

ker, "Firmung und Sendung", en F. M. Rintelen, *Ich lebe und ihr lebet*, 1936, 12).

La variada aplicación del óleo en la cultura antigua ha contribuído sin duda a extender el uso simbólico de la unción, sugerido por la Escritura. La unción era algo a propósito para representar simbólicamente al creyente que vivía en el mundo helenístico y era conocedor de sus costumbres, la significación salvífica de la confirmación. La realidad propia y peculiar de la confirmación no sufre menoscabo por estas posibles relaciones. Por una parte, porque la unción con aceite no ha sido tomada simplemente del helenismo, sino que tiene su fundamento en la Escritura. Además, el sentido de la Confirmación es distinto esencialmente del sentido de las unciones helenísticas. (Cfr. K. Prümm, *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt*, II, 1935, 400.)

2. Nada nos dicen las fuentes antiguas de una mezcla de sustancias odoríficas en el aceite consagrado. Pero después del Pseudo-Dionisio Areopagita encontramos ya varios elementos en el crisma. La mezcla de aceite y bálsamo está atestiguada desde la primitiva Edad Media. Santo Tomás de Aquino explica el simbolismo del crisma de la forma siguiente: El bálsamo se caracteriza por su perfume. El perfume es algo que todo lo invade. Representa, por consiguiente, la plenitud del espíritu que se da en la Confirmación, en cuanto que se la comunica a los otros. Es alusión al carácter comunitario de la Confirmación. Igualmente el aceite es signo de la plenitud del espíritu, que obra en la acción comunitaria (*Suma Teológica*, III, q. 72, art. 2).

Se discute si la mezcla de bálsamo es necesaria para la validez de la Confirmación. La mayoría de los tomistas (y con razón) contestan afirmativamente a esta cuestión.

Desde los tiempos más remotos fué consagrado el crisma. La consagración del aceite como costumbre antigua de la Iglesia nos es atestiguada por San Cipriano (*Carta* 70, 2). La consagración corría a cargo del obispo y se hacía generalmente en medio de grandes solemnidades. En el *Euchologium* (23), de Serapión de Thmuis (nacido hacia el año 362), encontramos una oración para consagrar el aceite. Dice así: "Dios fuerte, que asistes al alma que se convierte a Tí y se somete al poder de tu Unigénito, te pedimos que por el poder divino e invisible de nuestro señor redentor Jesucristo descienda la virtud divina y celestial a este crisma, a fin de que los bautizados que sean ungidos en él con el signo de la cruz salvadora

del Unigénito, por la que fué burlado y vencido Satanás y los poderes enemigos, renacidos y renovados por el lavatorio bautismal, participen ahora de los dones del Espíritu Santo y, fortalecidos con este sello, permanezcan "firmes e invulnerables" (*I Cor.* 15, 58), incólumes e inalterables" (citado por Rudloff, 303). Según Juan de Jesuralén, después de la consagración el aceite ya no es un ungüento cualquiera, sino un don gratuito de Cristo y un medio de su divinidad por la presencia del Espíritu Santo (*Catequesis Mistagógica*, 3, 3). Según el Ordo de la iglesia egipcia, el Testamento de Nuestro Señor y los Cánones de Hipólito, la consagración del crisma de la Confirmación era distinta de la consagración del óleo del exorcismo que se empleaba en el bautismo. El crisma se consagraba con una oración de acción de gracias. En las Constituciones Apostólicas se dice la oración siguiente: "Te damos gracias, oh Dios creador del universo, por la fragancia del bálsamo y por la eternidad inmortal con que nos has dado a conocer por Jesús, tu Hijo. Tuya es la gloria y el poder por los siglos. Amén." La costumbre primitiva y general de la consagración del aceite hace que sea probablemente necesaria para la validez de la confirmación el que el crisma sea *consagrado por el obispo, de forma que pueda dudarse de la confec*ción del sacramento caso de administrarse la Confirmación con otro óleo. Al principio no existía una fecha determinada para la consagración del crisma. En el siglo V se introdujo la costumbre de consagrarlo el Jueves Santo. El Ordo Romanus X atestigua que esta costumbre era general en el siglo VIII. A partir de entonces se convierte en norma el consagrar el óleo el Jueves Santo y solamente en este día.

3. Por lo que se refiere a la forma sacramental (*palabras*), ésta ha variado grandemente a lo largo de la historia. La Escritura habla solamente de una oración (*Act.* 8, 15). Los *Padres* (Tertuliano, Cipriano) dicen que la Confirmación se confiere por la imposición de manos con la bendición, en la que se invoca e invita al Espíritu Santo. Según Ambrosio y Agustín, parece que la fórmula determinante es la oración pidiendo el Espíritu Santo septiforme. En la iglesia oriental—ya a finales de sigo IV—, se usa una simple fórmula explicatoria: Sello de los dones del Espíritu. La encontramos hasta el siglo X, incluso en Occidente. Pero a partir de este momento está la forma aseverativa, que, después de algunas fluctuaciones, fué fijada en su texto en el siglo XIII: "N., yo te signo con el signo de la cruz y te confirmo con el crisma de la salud, en el nombre del Pa-

dre, y del Hijo, y del Espíritu Santo. Amén." Aunque el texto de la fórmula sea distinto en las iglesias occidental y oriental, ambas designan objetivamente lo mismo: la plenitud por medio del Espíritu Santo, que ha descendido al confirmando.

4. En el *Pontificale Romanum*, válido para el mundo de rito occidental, se indica como primera *función episcopal* el sacramento de la Confirmación. La administración del sacramento se realiza según esto de la manera siguiente: Después de la oración introductoria "el Espíritu Santo descienda sobre vosotros y la virtud del Altísimo os guarde del pecado", el obispo extiende las manos sobre los confirmandos con estas palabras: "Oremos. Omnipotente, eterno Dios, que benignamente has hecho renacer a estos tus siervos por el agua y el Espíritu Santo, y les has concedido el perdón de todos sus pecados, derrama desde el cielo sobre ellos tu espíritu septiforme, el Paráclito, espíritu de sabiduría y entendimiento, espíritu de consejo y de fortaleza, espíritu de ciencia y piedad." Tres veces, al nombrar el Espíritu, contestan los presentes con el "Amén". A continuación se reza: "Llénalos con el espíritu de tu santo temor y séllalos con el signo de la cruz de Cristo para la vida eterna." Acto seguido el obispo pasa por delante de los que están arrodillados. Unge el dedo pulgar de la mano derecha en un pequeño recipiente con crisma que le es ofrecido por el diácono. Impone la mano derecha sobre la cabeza del confirmando y con el dedo mojado hace la señal de la cruz en la frente con estas palabras: "N., yo te signo con la señal de la cruz y te confirmo con el crisma de la salud en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo. Amén." Al decir esto bendice al confirmando con la mano derecha y le da una bofetada en la mejilla, diciendo: "Oremos. Dios, que diste el Espíritu Santo a tus apóstoles y quisiste que por mediación suya y de sus sucesores se comunicara a los demás creyentes, mira benigno el servicio que hemos realizado en nuestra bajeza, y concede que el mismo Espíritu Santo habite en los corazones de los que hemos ungido su frente con el santo crisma, y se conviertan por la gracia en templos de tu gloria." Y prosigue el obispo "Ved, así será bendecido el hombre que tema al Señor", y volviéndose a los confirmandos, les bendice y les desea la vida eterna.

La "suave bofetada", atestiguada por vez primera en la liturgia de la confirmación por el Pontificale de Durando, evidentemente ha sido tomada de la consagración de los caballeros y ha pasado a la ceremonia confirmatoria. Su significación se desprende de su ori-

gen. En la jurisprudencia germánica, lo mismo que en la romana, un golpe así significaba la liberación del esclavo, del siervo. La consagración del caballero concede al hasta ahora sometido escudero la mayoría de edad del hombre libre. Por esto, la bofetada en la Confirmación significa que el confirmando es un miembro adulto de la Iglesia. Su mayoría de edad se pondrá de manifiesto sobre todo en la libertad de todo temor (*Act.* 5. 41). Véase Puniet, *Das römische Pontificale. Geschichte und Kommentar,* 1935. J. Pinsk, *Das Sakrament der Firmung in der römisch-katholischen Kirche,* en F. Heiler. *Eine heilige Kirche,* 1936, 92-102. W. Becker, *o. c.,* 11.

§ 243

Los efectos de la Confirmación

I. *El carácter*

1. Obrando los sacramentos lo que significan, el efecto de la Confirmación puede conocerse desde su signo. Simboliza, ante todo, el estar poseído por Cristo y sellado con el Espíritu Santo. Con todo, no se puede determinar tan claramente el contenido salvífico de la confirmación como el del bautismo. La razón de esto está en el modo primitivo como la iglesia administraba este sacramento. En la antigüedad cristiana la confirmación se daba junto con el bautismo, siendo escasos los testimonios sobre los efectos especiales de la confirmación y sobre la naturaleza de su acción salvífica. Particularmente los testimonios más antiguos son los que ofrecen menos puntos de apoyo para distinguir con exactitud la acción de la confirmación de aquélla del bautismo. En general se puede decir que la confirmación es la plenitud del bautismo y, por tanto, hace acrecentar y madurar todas aquellas gracias obradas ya en el bautismo. Pero la confirmación no sólo produce un aumento de la gracia bautismal, sino que además causa nuevas gracias, distintas de aquélla.

2. Los efectos de la confirmación son los siguientes: *La confirmación imprime un carácter indeleble.* Dogma de fe: Concilio de

Trento, Sesión 6.ª, canon 9, D. 852. Es, por consiguiente, irreiterable. Cfr. *Doctrina de los Sacramentos en general*, § 226.

El carácter sacramental obrado por la Confirmación representa una especial forma de semejanza a Cristo y de incorporación a Cristo y a la Iglesia. El confirmando es configurado al modo de Cristo, en cuanto que Cristo se enfrentó públicamente al mal con su muerte de cruz y le opuso resistencia, y superó al pecado con su sacrificio de muerte y creó nueva vida. De esto se desprende el sentido y finalidad del carácter de la confirmación. No significa simplemente un nuevo esplendor de la semejanza a Cristo obrada por el bautismo ni una más profunda incorporación a Cristo y a la Iglesia, sino algo más, un nuevo modo de semejanza a Cristo, de ser miembro suyo y de pertenencia a la Iglesia.

Causa una más intensa configuración del sacerdocio general que se nos concedió por el bautismo. Al confirmado se le imprimen rasgos cristiformes que faltan al bautizado. Frente al carácter bautismal hay que ver aquí algo nuevo, el que el confirmado está capacitado y obligado como miembro adulto de la Iglesia a participar públicamente con decisión libre y responsable en la obra sacerdotal, magisterial y real de Cristo para la edificación del reinado de Dios, y hacer frente de este modo a todo lo que se opone y dificulta el advenimiento del reino de Dios.

Muchas veces, para determinar la diferencia entre el carácter cristiforme del bautizado y el del confirmado, se compara el bautizado con el menor de edad y el confirmado con el hombre adulto. La Confirmación aparece así como el sacramento de la mayoría de edad en la vida espiritual. De todos modos, no hay que exagerar esta comparación. Vimos que los bautizados no son unos miembros inmaturos en el Cuerpo de Cristo. También ellos tienen capacidad, derecho y deber de trabajar en la edificación del reino de Dios. Vimos que el Bautismo era el sacramento del sacerdocio general. No es la Confirmación la que concede la madurez espiritual. Pero a la mayoría de edad alcanzada en el bautismo le da una *especial madurez* y orienta a los adultos en una dirección determinada.

La madurez deparada al confirmado en su comunidad con Cristo le faculta y obliga a realizarla *a la luz pública*. La Confirmación coloca al bautizado en aquella publicidad en que se movió Cristo cuando venció el mal. Fué la publicidad del mundo y del cielo. Ante los judíos y romanos, y ante la mirada del Padre celestial se enfrentó Cristo al mal para vencerlo (*Col.* 2, 15). El carácter confirmatorio es, pues, la señal con que es sellado el hombre como

creyente cristiano ante el mundo y ante el cielo. Pero tampoco el bautizado es un ser solitario. También él se encuentra en la publicidad del cielo y de la tierra. Pero en el confirmado esta publicidad tiene una fuerza especial. Quizá pueda decirse que en el bautismo lo importante estriba en la vida individual realizada dentro de la comunidad, en la confirmación en la vida comunitaria llevada por cada uno en particular. Así, pues, en la publicidad en que se encuentra situado el confirmando debe enfrentarse y oponer resistencia con decisión libre y responsable al mal, debido a su perfecta semejanza a Cristo y a su incorporación a El y a ser miembro de la Iglesia. Esto se realiza en la participación en la obra sacerdotal, doctrinal y real de Cristo.

La participación del confirmado en la obra de Cristo se diferencia de la del bautizado en que el confirmado está capacitado y obligado a realizar su participación en una situación especial, esto es: en aquellas situaciones en que la comunidad con Cristo sólo puede actuar luchando y oponiendo resistencia al mal, al error, a la incredulidad y al pecado. El confirmado se enfrentará públicamente al mal, y así aportará su contribución a la implantación del *reino de Dios en el mundo. Para ello recibe el carácter confirmacional*, la misión, la autorización y el encargo. Se le confirma, sella y arma para esta empresa. El carácter confirmacional fundamenta una comunidad de lucha y victoria del confirmado con Cristo. No tiende, en primer lugar, a la santificación del confirmado, sino a su consagración al trabajo de santificación del mundo. La Iglesia da poder y obliga a sus miembros en la confirmación para que santifiquen el mundo, obra que le ha sido confiada a Ella. La Confirmación es el sacramento del "servicio al mundo" de la Iglesia (L. Winterswyl, *Laienliturgik*, 1938, vol. II, 74-81). Cfr. § 175. La unción en la frente alude al hecho de que el confirmado ha sido enviado para dar testimonio público de Cristo. La frente es el "órgano de la publicidad". La bofetada, costumbre al principio desconocida en la liturgia, que fué introducida al entrar en contacto la confirmación con el mundo germánico, expresa que la Confirmación es el sacramento de la nobleza espiritual.

En el *Sed contra* del artículo sexto de la cuestión sobre la confirmación, cita Santo Tomás de Aquino (*Suma Teológica*, III, q. 72, a. 6) un texto de Rábano Mauro que dice que al bautizado se le comunica el Espíritu Santo en la confirmación a fin de quedar fortalecido para predicar a Cristo (*ad praedicandunm*) (cfr. *I Cor.* 14, 3; 14, 23-33). La naturaleza de la lucha contra el mal está

determinada por la índole de la lucha de Cristo, de quien el confirmado lleva los rasgos. Cristo venció los pecados del mundo entregándose hasta la muerte. Lo mismo se sigue del hecho de que la semejanza a Cristo nace al ser sellado con el Espíritu Santo. Este ser sellado con el Espíritu Santo lo es con el amor.

II. *Aumento de la vida divina*

1. El carácter confirmacional es el fundamento del *aumento de toda la vida divina* (fortalecimiento y consolidación de la comunidad vital con Cristo, una más intensa posesión por el Espíritu Santo e incremento de la gracia santificante). Es doctrina teológicamente cierta que crece toda la vida divina. Véase el Concilio de Trento, sesión VII, can. 1 y 2; D. 871; Decreto para los Armenios, D. 695, 697; *Catecismo Romano*, 2, 3, 20.

Santo Tomás llama precisamente sacramento del crecimiento a la Confirmación. En la *Escritura* se cuenta que a los confirmados se les dió el Espíritu Santo. Frecuentemente los *Padres* llaman sacramento del Espíritu Santo a la Confirmación. A menudo se apoyan en *Isaías* 11, 1-3. Así dice San Ambrosio: "Has recibido el sello espiritual, el espíritu de sabiduría y entendimiento, espíritu de consejo y fortaleza, espíritu de conocimiento y de piedad, espíritu de santo temor. Guarda lo que has recibido. Te ha sellado Dios Padre, te ha fortalecido Cristo el Señor, te ha dado la prenda del Espíritu en tu corazón" (*Sobre los misterios*, 7, 42).

Como ya se anotó, no hay que entender estos testimonios acerca de los efectos de la confirmación como si el Espíritu Santo se diera por primera vez en este sacramento. Ya en el bautismo se da. Bautismo y Confirmación están relacionados entre sí no a la manera como Pascua y Pentecostés en el sentido de que el bautismo fuera participación en el misterio pascual, en la vida de Cristo resucitado, y la confirmación en el misterio de Pentecostés, en la vida del Espíritu Santo. Más bien están todos los sacramentos bajo el signo de Pascua y Pentecostés. La venida del Espíritu Santo el día de Pentecostés instaura la época de la causalidad sacramental que durará hasta que vuelva de nuevo el Señor (§ 168). Lo que la confirmación concede es la *plenitud del Espíritu*. Por esto los Padres la llaman no pocas veces sacramento de la perfección.

La comunicación del Espíritu Santo está simbolizada por la imposición de manos. De la mano del consagrado portador del Espí-

ritu corre simbólicamente la virtud del Espíritu Santo al que recibe el sacramento. El que impone es el obispo, quien a su vez recibió la plenitud del Espíritu Santo y del sacerdocio por la imposición de manos. Así la Confirmación representa la corriente del Espíritu Santo que procede del Padre y del Hijo y que ha sido regalado al hombre afortunado por mediación de Jesucristo. *Quapropter profusis gaudiis totus in orbe terrarum mundus exultat.* Por lo cual, rebosando de gozo, el universo se estremece de alegría (*Prefacio de Pentecostés*). La corriente del Espíritu no se agotará en el confirmado, sino que "del seno de quienes creen en mí correrán ríos de agua viva. Esto dijo del Espíritu, que habían de recibir los que creyeran en El" (*Io.* 7, 38. 39).

No hay que pensar en esta descripción de los efectos de la confirmación sólo en un desenvolvimiento lineal de la vida divina surgida en el bautismo. La vida divina incrementada por la confirmación está coloreada por el carácter confirmacional. La gracia santificante aumentada por la confirmación está determinada internamente por su ordenación a aquellas gracias actuales que son necesarias para la eficiencia del carácter confirmacional, que capacitan para una valerosa, firme y denodada actuación a favor de Cristo y garantizan la victoria en la lucha contra el mal.

Según el *Pontificale*, se invoca sobre el confirmando el Espíritu Santo con los siete dones. La oración pidiendo los siete dones del Espíritu Santo se apoya en la promesa de Isaías a los descendientes de la raíz de Jesé (*Is.* 11). Al rey del futuro se le dará el Espíritu septiforme de Dios. Vence a los enemigos con el cetro de su boca y establece paz admirable, que ponga fin a todas las contiendas entre los seres no racionales.

Así la confirmación tiene también una significación escatológica. La oración pidiendo el espíritu septiforme de Dios alude al tiempo futuro prometido por Isaías (cfr. también *Rom.* 8, 18-23).

2. De lo dicho sobre los efectos de la confirmación y sobre la relación entre la gracia bautismal y confirmacional se sigue que la confirmación *no es absolutamente necesaria* para la salvación, pero que tampoco puede descuidarse su recepción. Según Santo Tomás de Aquino, aquellos que por descuido o por desprecio no recibieren la Confirmación, ponen en peligro su salvación. En el mismo sentido se expresa el Papa Martín V en la bula *Inter cunctas* de 22 de febrero de 1418 contra los husitas (D. 669). Precisamente de la importancia que Cristo atribuye en su discurso de despedida a la

venida del Espíritu Santo para la comunidad eclesiástica y para cada uno de sus miembros, se desprende la alta valoración que merece este sacramento de la plenitud del Espíritu.

§ 244

Ministro y sujeto del Sacramento

I. *El ministro*

1. *El ministro ordinario de la Confirmación es el obispo.* Dogma de fe: Concilio de Trento, sesión 7.ª, canon 3; D. 873. Cfr. D. 98. 424. 608. 697 y Código de Derecho Canónico, can. 782.

a) La *Escritura* atestigua esta verdad en dos pasajes, en los cuales habla de la confirmación. Los bautizados por Felipe en Samaria fueron confirmados por Juan y Pedro, no por Felipe (*Act.* 8, 14 sig.). Lo mismo hizo el Apóstol Pablo, que confirmó en Efeso a los bautizados por otros (*Act.* 19, 4 sig.).

b) En la *antigüedad* el obispo administraba el bautismo y la confirmación a la vez. Cuando se separó la administración del bautismo de la confirmación, realizando los sacerdotes aquélla, se reservó al obispo (aunque no sin resistencia) la confirmación, en la iglesia occidental. El Papa Inocencio I expone en una carta a Decencio lo siguiente: "Acerca de la confirmación de los niños, es evidente que no puede hacerse por otro que por el obispo. Porque los presbíteros, aunque ocupan el segundo lugar en el sacerdocio, no alcanzan, sin embargo, la cúspide del pontificado. Que este poder pontifical, es decir, el de confirmar y comunicar el Espíritu Paráclito, se debe a solos los obispos, no sólo lo demuestra la costumbre eclesiástica, sino también aquel pasaje de los *Hechos de los Apóstoles* que nos asegura cómo Pedro y Juan se dirigieron para dar el Espíritu Santo a los que habían sido bautizados (*Act.* 8, 14-17). Porque a los presbíteros que bautizan, ora en ausencia, ora en presencia del obispo, les es lícito ungir a los bautizados con el crisma, pero sólo si éste ha sido consagrado por el obispo; sin embargo, no le es lícito signar la frente con el mismo óleo, lo cual

corresponde exclusivamente a los obispos, cuando comunican el Espíritu Paráclito" (D. 98; Carta 25, 3).

c) La razón más profunda radica en que en el obispo se representa la publicidad de la Iglesia y la Confirmación es precisamente el sacramento de la plenitud como miembro de la Iglesia y está ordenada para la confesión pública e inquebrantable de Cristo.

2. El ministro extraordinario de la confirmación es el sacerdote a quien se ha otorgado la debida autorización por el Código de Derecho Canónico o por una especial facultad personal (indulto pontificio). Cfr. *Código de Derecho Canónico*, can. 782, 2; D. 573 y sig. y 697.

En la iglesia oriental, desde el siglo IV, los sacerdotes figuran como ministros ordinarios de la confirmación. El presbítero que bautiza administra la confirmación con el bautismo. Especial hincapié se hace en la iglesia oriental, en que el crisma de la confirmación esté consagrado por el obispo.

También en la iglesia occidental se ha administrado la confirmación en ciertas ocasiones por simples sacerdotes. Así en su *Carta a Januario*, el Papa Gregorio I autorizó a los sacerdotes de Sicilia a ungir con crisma en caso de ausencia del obispo, y esto, como él expresó, porque era ocasión de escándalo para los fieles el que les estuviera prohibido confirmar a los sacerdotes (*Carta* 4, 26). También los obispos españoles permitieron a sus sacerdotes, en casos especiales, administrar la confirmación (I Concilio de Toledo, can. 20). En la actualidad está permitida la administración de la confirmación a un determinado número de sacerdotes por razón de su situación especial debida a su misión de cura de almas.

Un decreto pontificio de 14 de septiembre de 1946 concede a todos los párrocos y a todos los vicarios parroquiales y ecónomos a quienes les correspondan derechos de párroco, la potestad de administrar la confirmación, en caso de necesidad, a todos sus fieles que, dentro de su parroquia, estén en peligro grave de muerte, si no es posible acudir al obispo o al obispo coadjutor. Esta disposición se apoya en la antigua tradición eclesiástica y en la de la iglesia oriental, según las cuales también los sacerdotes no obispos confirmaron. Esta disposición estaba en el marco de la tradición, tanto más cuando que en la Escolástica se indicó como razón de la reserva de la confirmación a solos los obispos la voluntad de la auto-

ridad eclesiástica que establece derecho. Está, por tanto, en total consonancia con las anteriores definiciones eclesiásticas.

El Concilio de Florencia del año 1439 determinó en el Decreto para los armenios que el obispo es el ministro ordinario de la confirmación y añadió que por disposición de la Sede Apostólica puede confiarse también a un simple sacerdote la administración de la confirmación. El Concilio de Trento dejó, en cierto sentido, sin resolver esta cuestión, ya que sólo condenó el error que decía que el obispo no es el ministro ordinario de la confirmación y que los obispos no tienen ningún poder para confirmar, o si lo tienen, es igual al que tienen los sacerdotes.

3. Respondiendo a la pregunta sobre cuál sea la razón por la que el sacerdote puede confirmar, puede contestarse lo siguiente: ante todo es evidente que entre los sacerdotes de rito oriental, que a través de los tiempos han venido confirmando, antes de que Roma tomara una posición en el asunto, no fué concedida una autorización pontificia. Por regla general, los teólogos hacen arrancar el poder de los sacerdotes para confirmar de la ordenación sacerdotal por la que se les concede ya este poder, pero vinculado. La desvinculación tiene lugar por medio de la consagración episcopal, o por una autorización jurídica, o por una especial permisión pontificia, o por la costumbre hecha ley. Esta explicación no parece ser suficiente. No explica por qué un sacerdote que confirma sin estas razones, lo hace inválidamente, ni tampoco por qué la potestad de confirmar puede estar limitada al espacio y al tiempo. Se plantea aquí el problema de cómo un acto de jurisdicción eclesiástica puede conceder o denegar la validez a un acto sacramental, como así parece. La explicación puede que esté en lo siguiente: la Iglesia, en la administración de los Sacramentos, ejercita no sólo su potestad de orden, sino también su potestad de jurisdicción. Más aún, estas dos potestades están tan estrechamente unidas entre sí que ninguna puede ser eficaz sin la otra. Ambas se derivan de un mismo Cristo. Son, en cierto modo, ramificaciones de la eficiente plenitud de poder que hay en Cristo. En algunos sacramentos en particular se comprende sin más la participación de la potestad de jurisdicción de la Iglesia. Así, por ejemplo, el bautismo da al bautizado importantes derechos en la Iglesia. Le hace miembro de ella y le otorga, por tanto, todos los derechos propios de un miembro de la Iglesia, en tanto que su ejercicio no le esté prohibido por propia culpa. De este modo se comprende que, aunque todo hombre

puede bautizar válidamente, haya establecido la Iglesia ciertas normas para la administración lícita del bautismo. En donde de una manera especial se pone de evidencia la participación de la potestad de jurisdicción eclesiástica es en el sacramento de la Penitencia. Si uno peca mortalmente, pierde el derecho a tener parte de la Eucaristía. No podrá comulgar de nuevo hasta que la Iglesia no le devuelva este derecho, es decir, hasta que no le acepte otra vez como miembro perfecto en su comunidad. De aquí que la remisión de los pecados no es sólo un acto sacramental de comunicación de gracia, sino también un *acto de jurisdicción eclesiástica*. Más aún, ante todo es un acto de jurisdicción de la Iglesia, y después, en segundo lugar, una acción sacramental, ya que por medio del acto de jurisdicción se concede la gracia.

Por lo que se refiere a la confirmación, está en estrecha conexión con el bautismo, pues es su plenitud. Y puesto que convierte al hombre en miembro adulto de la comunidad eclesiástica, es un acto de jurisdicción eclesiástica.

Esta cuestión tiene una respuesta más profunda. La Iglesia, consciente de la autoridad y responsabilidad dadas a ella por Cristo, llama al ministerio de las tareas que le han sido encomendadas a ella por Cristo. Ella es la que determina quién puede servir como diácono, quién como presbítero, quién como obispo. La ordenación sacerdotal da el ministerio en el cuerpo eucarístico de Cristo y concede a la vez aquel poder ministerial en el cuerpo místico de Cristo que brota del ministerio en el cuerpo eucarístico, es decir, el poder de confirmar, perdonar pecados y administrar el santo óleo, etc.

Las potestades concedidas por la ordenación sacerdotal están unidas a la Iglesia por naturaleza. Sólo pueden ejercitarse por encargo de la Iglesia, portadora de la suprema autoridad, que da ciertas normas para ello, que sirvan al orden configurado por el amor.

Estas normas son diferentes para cada sacramento, según su necesidad para la salvación. La confirmación no es tan necesaria para salvarse como el bautismo, la extremaunción o la penitencia. Por esto la Iglesia, usando de su autoridad suprema, ha dado para la confirmación normas más limitativas que para los citados sacramentos. El ejercicio de la potestad confirmacional por el sacerdote requiere, según esto, una especial autorización eclesiástica.

II. *El sujeto*

Todo bautizado puede recibir *una sola vez* la confirmación. Puesto que antiguamente se administraba la confirmación junto con el bautismo, se administró también a los niños cuando se introdujo la costumbre de bautizarlos, costumbre que sigue en uso hasta nuestros días en la iglesia oriental. En cambio, en la occidental, teniendo en cuenta que la gracia de la confirmación no puede obrar en el niño en una disposición responsable a favor del reino de Dios, se impuso la costumbre de aplazar la administración de la confirmación hasta que el confirmando alcanzara el uso de razón ("Consagración de la juventud" de los miembros de la Iglesia). Véase para toda esta exposición el volumen 29 de la *Deutsche Thomasausgabe*.

CAPITULO III

LA EUCARISTIA

§ 245

I. *La Eucaristía en el orden sacramental*

1. La Eucaristía es el sacramento del cuerpo y de la sangre de Cristo bajo las apariencias de pan y de vino para la celebración del sacrificio de la cruz y para alimento espiritual. Se la puede definir más brevemente: es el sacrificio de la cruz en los signos sacramentales de pan y vino o es el sacramento del sacrificio de la cruz.

Superior a todos los demás sacramentos, está la Eucaristía en el centro del orden sacramental (cfr. § 231). En ella se representa y se opera de un modo más vivo y eficaz que en cualquier otro sacramento la unidad entre Cristo y la Iglesia. En la Eucaristía se realiza hasta lo más íntimo la comunidad entre Cristo y la Iglesia, fundamentada en el bautismo, pues en ella se une Cristo corporalmente con la Iglesia, que es incorporada a El para ofrecer por El, con El y en El al Padre, en unidad con el Espíritu Santo, aquel sacrificio inmaculado de alabanza, prometido para el tiempo de la humanidad redimida (*Mt.* 1, 11). En la Iglesia primitiva las ceremonias precedentes a la participación en la Eucaristía (bautismo y confirmación) eran concebidas como preparación para la celebra-

ción del augusto misterio, del sacrificio eucarístico. San Ambrosio describe la alegría que tenían los neófitos a la vista de la inminente participación en el sacrificio de la Iglesia: "Purificada así, se apresura la multitud con los ricos adornos de sus insignias (= túnica blanca, cirio encendido, etc.) hacia el altar de Cristo y dice: Puedo entrar en el altar de Dios, del Dios que alegra de nuevo mi juventud. Se ha desnudado del viejo vestido del pecado y rejuvenecida con la juventud del águila, entra presurosa en el convite celestial con el fuerte grito de júbilo: Has preparado una mesa ante mi vista" (*Los Misterios*, cap. 8, 43).

2. La Iglesia alcanza su esencia más íntima en la Eucaristía, su comunidad con su Señor presente, crucificado y glorificado. Al mismo tiempo es incorporada cada vez más profundamente a la comunidad vital con Cristo. Todo lo que acontece en la Iglesia está ordenado, por tanto, a la celebración de la Eucaristía, que es el centro en el que confluye todo lo que la Iglesia hace y del que procede todo lo que ella realiza. Ya se señala al hablar del orden sacramental cómo todos los demás sacramentos están en relación *con la Eucaristía.*

3. La ordenación de los demás sacramentos a la Eucaristía tiene su fundamento en la peculiaridad del sacramento eucarístico. El Concilio de Trento la describe en la sesión XIII (cap. 3) de la siguiente manera: "Tiene, cierto, la santísima Eucaristía de común con los demás sacramentos "ser símbolo de una cosa sagrada y forma visible de la gracia invisible"; mas se halla en ella algo de excelente y singular, a saber: que los demás sacramentos entonces tienen por vez primera virtud de santificar, cuando se hace uso de ellos; pero en la Eucaristía, antes de todo uso, está el autor mismo de la santidad. Todavía, en efecto, no habían los Apóstoles recibido la Eucaristía de mano del Señor, cuando El, sin embargo, afirmó ser verdaderamente su cuerpo lo que les ofrecía; y ésta fué siempre la fe de la Iglesia de Dios: que inmediatamente después de la consagración está el verdadero cuerpo de Nuestro Señor y verdadera sangre, juntamente con su alma y divinidad bajo la apariencia del vino; ciertamente el cuerpo, bajo la apariencia del pan, y la sangre, bajo la apariencia del vino en virtud de las palabras; pero el cuerpo mismo bajo la apariencia del vino y la sangre bajo la apariencia del pan y el alma bajo ambas, en virtud de aquella natural conexión y concomitancia por la que se unen entre sí las

partes de Cristo Señor que resucitó de entre los muertos para no morir más (*Rom.* 6, 9); la divinidad, en fin, a causa de aquella su maravillosa unión hipostática con el alma y con el cuerpo. Por lo cual es toda verdad que lo mismo se contiene bajo ambas especies. Porque Cristo, todo e íntegro, está bajo la especie del pan y bajo cualquier parte de la misma especie, y todo igualmente está bajo la especie de vino y bajo las partes de ella" (D. 876).

Mientras que todos los demás sacramentos contienen simplemente una virtud comunicada por Cristo y que mana a través de ellos, contiene la Eucaristía el mismo cuerpo y sangre de Cristo. Es, como se expresa Santo Tomás de Aquino, el Cristo sacrificado, Cristo en su Pasión (*Christus passus*), el que está contenido en la Eucaristía. Además, los sacramentos se realizan en el sujeto; la Eucaristía, en cambio, por la consagración de la cosa. Usando las expresiones "externo" e "interno", ya explicadas, podríamos expresar esto de la manera siguiente: puesto que en la Eucaristía no coinciden la realización y la recepción del sacramento como en los otros sacramentos, tampoco puede estar en el sujeto el sacramento llamado interno (*res et sacramentum*: en el bautismo es el carácter sacramental, § 226) como en los demás sacramentos. Se realiza por la consagración de la misma cosa. El sacramento "externo" en la Eucaristía es el signo visible de pan y vino (en el bautismo la inmersión), el sacramento "interno" (lo intermedio entre el signo externo y el efecto de gracia, simbolizado por el signo visible y realidad a su vez que simboliza el efecto de gracia) es Cristo presente bajo las apariencias de pan y vino en estado de sacrificio, de cuerpo y sangre de Cristo sacrificados. La gracia (*res*) es la comunidad del cuerpo místico de Cristo con Cristo y la comunidad de sus miembros entre sí.

4. Aunque la Eucaristía se distingue notablemente de todos los demás sacramentos, permanece, no obstante, *dentro de la estructura sacramental*. Es parte integrante del orden sacramental. No destruye ninguna realidad del orden sacramental y ni siquiera está más allá del ámbito sacramental. Santo Tomás de Aquino ha explicado así el parentesco de la Eucaristía con los demás sacramentos "Al modo como se comporta la virtud del Espíritu Santo en el agua bautismal, así se comporta el verdadero cuerpo de Cristo en las apariencias de pan y vino. Por esto las apariencias de pan y vino obran sólo por la virtud del verdadero cuerpo de Cristo" (*Suma Teológica*, III, q. 73, art. 1 ad 2). La virtud que fluye, comunicada

al signo externo en los demás sacramentos, corresponde en la Eucaristía a la sustancia presente del cuerpo y sangre de Cristo bajo las apariencias de pan y vino (*Ibidem*, art. 3).

5. Porque la Eucaristía pertenece al orden sacramental no se puede decir en sentido estricto que en ella se prolongue o repita la encarnación o la obra salvadora de Cristo (cfr., no obstante, § 233). Una tal opinión confundiría el *mundo natural y sacramental*. Realidad natural y sobrenatural son dos modos distintos de ser. Como veremos, es de trascendental importancia para la inteligencia de la Eucaristía que se considere bien su pertenencia al mundo sacramental. La Eucaristía no prolonga el mundo sacramental. La Eucaristía no continúa el sacrificio de la cruz de Cristo, sino que actualiza el sacrificio de Cristo ya consumado, para que esté al alcance de la Iglesia y así sea ésta incorporada en el sacrificio de su Cabeza para que pueda ofrecer el sacrificio de Cristo como sacrificio suyo. Véase la expresión "repetición" en el § 226. En la celebración de la Eucaristía se repite la ceremonia de la Cena. Así se puede decir con razón que el sacrificio de la misa es repetición de la Ultima Cena.

II. *La Eucaristía como convite y sacrificio*

1. El hecho de que la Eucaristía sea sacramento determina también su esencia como sacrificio. El sacramento eucarístico es *simultáneamente convite y sacrificio*. Nos llevaría a una funesta confusión si se equiparara su sacramentalidad con su carácter como convite (véase la encíclica sobre la liturgia). En este supuesto el sacrificio sobrevendría como una realidad extrasacramental, que radicaría más allá del orden sacramental. Tendría su vida propia, sin que pudiera ordenarse por ninguna parte. De aquí que no se pueda dividir la Eucaristía con la exclusiva acentuación en el sacrificio y en el sacramento. La Eucaristía es, según Santo Tomás, un sacramento que implica ambas cosas: sacrificio y convite. Es sacrificio sacramental y convite sacramental. Es sacramento del sacrificio y sacramento del convite. Como sacramento es sacrificio y convite. La conexión entre sacrificio y convite puede indicarse ciertamente de una manera más exacta. Es ambas cosas en uno. Al ser convite es sacrificio. Al ser sacrificio es convite. La palabra convite tiene en este contexto una significación más amplia que la de comunión.

Esta sólo significa una parte del convite, el acto de comer, la sunción (J. Pascher).

Según Santo Tomás de Aquino, en la Eucaristía se celebra, en un símbolo saturado de realidad, la memoria del sacrificio de la cruz. Es la actualización del Cristo crucificado; en la representación de la pasión de Cristo, que tiene lugar preferentemente en la transformación, alcanza la Eucaristía su más completa expresión y su más encumbrada celebración (Vonier). El carácter sacrificial de la Eucaristía precede a su carácter de convite, si se considera el hecho oculto y misterioso (Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, III, q. 73, 6). También en la oración: "Dios, Tú que nos has dejado en este admirable sacramento la memoria de tu pasión...", se pone en primer plano el carácter sacrificial. Pero si atendemos a los signos, en los que se realiza el sacrificio eucarístico, nos salta a la vista en primer término el convite, aunque se exprese también en el signo el carácter sacrificial, pues la *palabra* cuerpo y sangre de Cristo designa cuerpo y sangre del sacrificio. Es sacrificio-convite. La acción real de comer es consecuencia del sacramento, como dice Santo Tomás, y se deriva de la forma de convite del sacramento sacrificial eucarístico. La comunión es el *uso del sacramento*. Así como el obrar sigue al ser, el comer sigue al sacrificio (III, 74, 7). El uso es un perfeccionamiento del sacrificio. Sin embargo, no pertenece a su esencia (III, 78, 1 a 2; III, 82, 4 a 2), de forma que el sacrificio puede efectuarse sin la comida y bebida sacramentales. El sacrificio sin la comida y bebida, por lo menos del sacerdote, sería incompleto.

2. Si se tiene en cuenta no sólo el proceso interno, sino la apariencia, la forma del sacramento sacrificial eucarístico, tiene primacía su carácter de convite sobre el de sacrificio. Como ya hemos visto, se realiza en los signos del convite. La Eucaristía es sacrificio en forma de convite. Este hecho se pudo apreciar más claramente en la Ultima Cena y en las celebraciones eucarísticas de la iglesia primitiva que en la configuración posterior de la celebración del sacrificio. Sin embargo, también aquí se pone de manifiesto. En la institución de la Eucaristía todo aludía a la comida y bebida. Lo que los Apóstoles vieron (mesa, pan y vino) y oyeron (la invitación del Señor para que comieran y bebieran), les causó la impresión de que se celebraba un banquete. Esto estaba en el primer plano de la acción visible. Una vez más hay que acentuar que tanto en el cenáculo como en la actual forma de la celebración eucarística, apa-

rece más claro el carácter de sacrificio en las palabras del signo externo, aunque no salte a la vista de un modo tan inmediato como el carácter de banquete.

3. Al no coincidir la realización y la recepción en este sacramento puede considerarse la Eucaristía tanto en su *realización* como en su *existencia*. Siendo la Eucaristía sacrificio-convite y convite-sacrificio va antes el carácter de acontecimiento al de existencia, de perduración de la presencia real de Cristo hasta la descomposición de las especies. La "presencia real" es causada por la "presencia activa". Este es su sentido y su cumplimiento. La antigüedad cristiana ha entendido también la Eucaristía, sobre todo como acción, como celebración de la muerte de Cristo en la cruz en forma de convite. Cfr. K. Prümm, *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt* II, 397; especialmente los trabajos de O. Casel; véase la bibliografía; también H. Keller, *Die Kirche als Kultmysterium*, en: "Benediktinische Monatsschrift" 17 (1935), 185). Encontramos los primeros vestigios de esta doctrina en el siglo III; en ella se consideran los elementos cada vez más por sí mismos y no en su relación con el hecho eucarístico. Esta manera de pensar se desarrolló más y más en la preescolástica y en la escolástica primitiva, a consecuencia de la lucha contra los negadores de la presencia real de Cristo. El carácter de suceso pasó a segundo orden en la conciencia creyente. La consagración fué valorada más como causa y condición previa de la comunión, de la presencia real de Cristo y del culto eucarístico que como modo en el que se actualiza el sacrificio de la cruz. Esta concepción de la Eucaristía, fomentada por la polémica, se impuso más y más, consiguiendo una fuerza mayor a la del carácter sacrificial de la Eucaristía.

Este cambio, sin embargo, no se operó en la doctrina oficial de la Iglesia. Esto se ve, por ejemplo, en la reserva de la liturgia romana y de la legislación eclesiástica con respecto a la exposición del Santísimo durante el sacrificio de la Misa. La actual legislación eclesiástica está basada en la idea fundamental de que la realización del sacrificio-convite tiene en la Eucaristía preferencia sobre la conservación.

En esta exposición se estudia primeramente la Eucaristía como sacrificio, como suceso eucarístico; hay que acentuar con ello y de antemano que la Iglesia celebra en este sacramento, ante todo, la memoria del sacrificio de la cruz en la forma de un convite y que la adoración de Cristo presente bajo las apariencias de pan y de

vino está en segundo lugar; y que también el Cristo eucarístico glorificado por la adoración es el cuerpo y la sangre del Señor *inmolados* en los signos del convite; la adoración es, pues, un modo de la participación en el sacrificio del Señor y un grado previo de la participación en el convite eucarístico.

III. *Los nombres*

De las consideraciones anteriores se desprende la riqueza del sacramento eucarístico, a la que corresponde la variedad de *nombres*. Citamos algunos.

Primeramente la designación *Eucaristía*. La Eucaristía es la acción de gracias no sólo con palabras, sino sobre todo con obras. Es una acción de gracias hecha carne. Sobre este particular se hablará más detenidamente al tratarse del sentido y valor del sacrificio de la misa. Con la palabra *Eucaristía* está emparentada la voz *Eulogía* (bendición del pan; este nombre se usó pronto para designar los panes bendecidos que a modo de sustitutivo se daban a los que no asistían al banquete eucarístico). Otro nombre es fracción del pan (cfr. *Act.* 2, 42. 46); Ignacio, *Ef.* 20, 2; *Didaché*, 14, 1). Esta palabra designa la Eucaristía como banquete y precisamente como convite comunitario. El Señor rompe el pan celestial para los suyos, el pan de vida. San Pablo llama a la Eucaristía banquete del Señor (*I Cor.* 11, 20), Mesa del Señor, Cena.

El carácter público de la celebración eucarística se expresa en palabras como liturgia, oficio. La expresión *pan de ángeles* tiene su fundamento en el *Salmo* 78 (77), 25. Puede explicarse de la siguiente manera: Los ángeles contemplan el Logos divino y están íntimamente unidos a El por la contemplación; están llenos de El. La contemplación se convierte en manjar. Ya en el AT y también en el Nuevo se encuentra a menudo la idea de que entre visión y manjar hay una estrecha relación (*Gen.* 3, 7; *Ex.* 24, 10; *Tob.* 12, 19; *Lc.* 24, 35). El manjar espiritual del conocimiento es el prototipo del manjar corporal, según Orígenes (*Explicación al Salmo*, 77, 25). El acto de comer el Logos hecho hombre, en la Eucaristía, es la imagen sacramental del comer el Logos eterno, que hacen los ángeles en el cielo en la contemplación de la Palabra de Dios. Cristo, que es el pan de los ángeles, es nuestra comida en la Eucaristía. Cfr. *Deutsche Thomasausgabe* 30, 442.

La palabra *Misa* (probablemente de la despedida de los catecú-

menos o penitentes) data del siglo VI como expresión con sentido preciso e igual al de hoy. De las usuales despedidas que se hacían en los oficios divinos solemnes de las basílicas cristianas pasó a designar primero toda solemnidad religiosa, aunque preferentemente la celebración de la Misa; pero a partir del siglo VI su uso se reservó poco a poco para la celebración de la Eucaristía.

Véase Fr. Dölger, "Die Zeremonien der Messliturgie", en *Antike und Christentum*, vol. II, 1940, 81-132.

IV. *Método*

A fin de que se vea claramente la conexión entre la Eucaristía como sacrificio-convite y como convite-sacrificial, y así, desde un principio, quede bien establecido el orden de preferencia, se tratará en esta exposición primero del sacramento sacrificial eucarístico, y se expondrá después el convite eucarístico, según la mente de Santo Tomás, como forma del convite sacrificial y la sunción como complemento y efecto (Vonier).

Al explicar el sacramento sacrificial eucarístico no se debe perder jamás de vista que la Eucaristía es un convite sacrificial; tampoco se olvidará, al tratar del convite sacrificial, que es un sacrificio-convite.

El estudio del sacramento del sacrificio eucarístico comprende el de su existencia, de su relación para con el sacrificio de Cristo en la cruz y para con la Iglesia como cuerpo de Cristo. Por ser la Eucaristía un sacrificio sacramental, se estudiará en particular su sacramentalidad. Aquí corresponde el estudio del signo externo, del sacramento interno (carne y sangre de Cristo), de la relación del sacramento externo y del interno y de su causalidad salvífica.

§ 246

La existencia del sacramento del sacrificio eucarístico

I. *Doctrina de la Iglesia*

En la Eucaristía se ofrece a Dios un sacrificio real y verdadero (Dogma de fe). El Concilio de Trento ha defendido la realidad eucarística contra los reformadores. Naturalmente, puso en ello de

relieve especialmente aquellos puntos que eran negados o desfigurados por los reformadores. Así la doctrina del sacrificio de la Misa. Los reformadores veían en el sacrificio de la Misa una invención papal. Creían que por medio de esta "obra humana" se disminuía la mediación de Cristo y la gloria que sólo corresponde a Dios. El Concilio expuso con claridad la doctrina del sacrificio de la Misa.

"A fin de que la antigua, absoluta y de todo punto perfecta fe y doctrina acerca del gran misterio de la Eucaristía se mantenga en la santa Iglesia Católica, y, rechazados los errores y herejías, se conserve en su pureza; enseñado por la ilustración del Espíritu Santo, enseña, declara y manda el sacrosanto Concilio de Trento que sea predicado a los pueblos acerca de aquélla, en cuanto es verdadero y singular sacrificio, lo que sigue:

Como quiera que en el primer *Testamento*, según testimonio del Apóstol Pablo, a causa de la impotencia del sacrificio levítico no se daba la consumación, fué necesario, por disponerlo así Dios, Padre de las misericordias, que surgiera otro sacerdote según el orden de Melquisedec (*Gen.* 14, 18; *Sal.* 109; *Hebr.* 7, 11), nuestro Señor Jesucristo, que pudiera consumar y llevar a perfección a todos los que habían de ser santificados (*Hebr.* 10, 14). Así pues, el Dios y Señor nuestro, aunque había de ofrecerse una sola vez a sí mismo a Dios Padre en el altar de la cruz, con la interposición de la muerte, a fin de realizar para ellos la eterna redención; como, sin embargo, no había de extinguirse su sacerdocio por la muerte (*Hebr.* 7, 24 y 27), en la última Cena, la noche que era entregado, para dejar a su esposa amada, la Iglesia, un sacrificio visible, como exige la naturaleza de los hombres, por el que se representara aquel suyo sangriento, que había una sola vez de consumarse en la cruz, y su memoria permaneciera hasta el fin de los siglos, y su eficacia saludable se aplicara para la remisión de los pecados que diariamente cometemos, declarándose a sí mismo constituído para siempre sacerdote según el orden de Melquisedec, ofreció a Dios Padre su cuerpo y su sangre bajo las especies de pan y de vino, y bajo los símbolos de esas mismas cosas los entregó, para que las tomaran, a sus Apóstoles, a quienes entonces constituía sacerdotes del Nuevo Testamento, y a ellos y a sus sucesores en el sacerdocio les mandó con estas palabras: "Haced esto en memoria mía", etcétera. (*Lc.* 22, 19; *I Cor.* 11, 24) que los ofrecieran. Así lo entendió y enseñó siempre la Iglesia. Porque celebrada la antigua Pascua, que la muchedumbre de los hijos de Israel inmolaba en memoria de la salida de Egipto, instituyó una Pascua nueva, que era El mismo, que había de ser inmolado por la Iglesia por ministerio de los sacerdotes bajo signos visibles, en memoria de su tránsito de este mundo al Padre, cuando nos redimió por el derramamiento de su sangre y nos arrancó del poder de las tinieblas y nos trasladó a su reino (*Col.* 1, 13). Y esta es ciertamente aquella *oblación* pura, que no puede mancharse por indignidad o malicia alguna de los oferentes, que el Señor predijo por Malaquías (1, 11) había de ofrecerse en todo lugar, pura, a su nombre, que había de ser grande entre las naciones y a la que no oscuramente alude el Apóstol Pedro escribiendo a los corintios, cuando dice que no es posible que aquellos que están manchados por la participación en la mesa de los demonios entren a la parte

en la mesa del Señor (*I Cor.* 10, 21), entendiendo en ambos casos por mesa el altar. Esta es, en fin, aquella que estaba figurada por las varias semejanzas de los sacrificios en el tiempo de la naturaleza y de la ley, pues abraza los bienes todos por aquéllos significados, como la consumación y perfección de todos" (Sesión XXII, cap. 1; D. 938-39). Los cánones 1 y 2 afirman: "Si alguno dijere que en el sacrificio de la Misa no se ofrece a Dios un verdadero y propio sacrificio o que el ofrecerlo no es otra cosa que dársenos a comer Cristo, sea anatema." "Si alguno dijere que con las palabras "Haced esto en memoria mía" (*Lc.* 22, 19; *I Cor.* 11, 24) Cristo no instituyó sacerdotes a sus Apóstoles, o que no les ordenó que ellos y los sacerdotes ofrecieran su cuerpo y su sangre, sea anatema" (D. 948-49).

Con sus explicaciones, el Concilio ha dado forma definitiva, en cierto sentido, a la fe eucarística desarrollada a lo largo de los siglos. La riqueza y plenitud de esta fe se ha manifestado en la confesión conciliar, que es a la vez su clara formulación.

Sin embargo, si queremos entender bien el sentido de la definición conciliar, debemos tener a la vista su desarrollo. Este recorrido histórico arranca, como es natural, de la Sagrada Escritura. El análisis del testimonio escriturístico no significa algo así como una garantía o apoyo de la definición conciliar; ésta se basta a sí misma y tiene en sí la seguridad para los fieles; por tanto, ni necesita una garantía ni es capaz de ella, sino sólo de un esclarecimiento.

El Concilio invoca en su favor el A y el NT.

II. *Antiguo Testamento*

El Concilio se refiere, en primer lugar, a las *prefiguraciones y profecías viejotestamentarias.* Con razón todo el AT era una prefiguración de la Nueva Alianza. Así como la Antigua Alianza tuvo su cumplimiento y consumación (y con ello también su fin) en el NT, del mismo modo el sacrificio viejotestamentario encontró su cumplimiento en el sacrificio de la Nueva Alianza.

Esta simbólica presupone que Cristo es el *verdadero Cordero del sacrificio.* Es el cordero donado por el mismo Dios al hombre; cordero que con su sacrificio consigue lo que se representaba en el sacrificio de los corderos viejotestamentarios, pero que éstos eran incapaces de obtener: el borrar los pecados del mundo en su sacrificio.

A la base de la denominación de Cristo como verdadero Cordero de Dios están aquellas costumbres del mito por las que se sa-

crificaba un carnero. Por cordero del sacrificio hay que entender un joven carnero, que representa la jamás agotada virtud de la naturaleza. Por ser ésta hechura de Dios, le pertenece. Los hombres reconocen esto al ofrecer a Dios la misma naturaleza, en el sacrificio, representada en forma de un carnero.

De Cristo se atestigua que en El se compendia el sentido de todo lo que los hombres querían expresar con el sacrificio del carnero. Al entregarse a Dios, se ofrece y devuelve a Dios la misma naturaleza. Esta entrega humana a Dios en la figura del carnero arranca de los sacrificios viejotestamentarios. Es en Cristo cuando logra por vez primera su finalidad.

Este contexto enseña que Cristo realizó en su muerte de Cruz lo que expresaba el sacrificio del cordero viejotestamentario. El cordero viejotestamentario, sobre todo el inmolado en memoria de la liberación de Egipto, es anticipación del sacrificio de la Cruz y de la Eucaristía que actualiza el sacrificio de la Cruz.

Santo Tomás de Aquino llama al *Cordero pascual* figura principal de la Eucaristía (*Suma Teológica* III, 73, 6). Según él, éste era convite-sacrificio, banquete de rememoración y de alianza (convite comunitario). Como convite sacrificial tiene su cumplimiento en la Eucaristía, ya que aquí se ofrece el mismo Cristo y entrega su propia sangre por los pecados del mundo bajo las apariencias del vino, en lugar de inmolar animales irracionales. Como banquete de rememoración tiene también su cumplimiento, pues en vez del simple recuerdo de la acción liberadora de Dios, es el mismo Cristo quien se da a la Iglesia en una presencia real con su obra salvífica. Como convite comunitario, ya que son el cuerpo y la sangre del sacrificio los que fundamentan y garantizan la nueva alianza entre Dios y el hombre y deben unir a todos los hombres entre sí.

Son tenidas también como figuras de la Eucaristía el *maná* y la oblación de *Melquisedec* (la última es considerada como figura de la Eucaristía desde San Cipriano). Según el *Génesis* (14, 17-20), después que volvió Abraham de derrotar a Codarlaomar y a los reyes que con él estaban, salióle al encuentro el rey de Sodoma en el valle del Save. Melquisedec, rey de Salem, sacando pan y vino, como era sacerdote del Dios Altísimo, bendijo a Abraham diciendo: "Bendito Abraham del Dios Altísimo, el dueño de cielos y tierra. Y bendito el Dios Altísimo, que ha puesto a tus enemigos en tus manos." Y le dió Abraham el diezmo de todo. Según la *Epístola a los Hebreos* (6, 20-7, 17), Melquisedec fué una prefiguración de

Cristo. Es semejante al Hijo de Dios, como se dice en 7, 3, porque aparece sin padre, sin madre, sin genealogía, sin principio de sus días ni fin de su vida. En cierto sentido es representante de aquella religión natural, que fundó el mismo Dios después del diluvio universal. Melquisedec ofrece también los dones de la naturaleza. Al bendecir a Abraham, se muestra, como dice la *Epístola a los Hebreos*, superior a Abraham, pero a la vez reconoce a Abraham como portador de las promesas, esto es: del futuro. Abraham es superior a Melquisedec con respecto al desarrollo histórico soteriológico. Pero lo que representa Melquisedec está a disposición de los portadores del desarrollo histórico-soteriológico, como se ve en el sacrificio de Melquisedec. Llega a su plenitud y perfección por medio de un retoño del linaje de Abraham, por Jesucristo, que toma de nuevo pan y vino, que Melquisedec ofreció a Dios para Abraham, y lo convierte en medio y manifestación de su propia entrega al Padre celestial. El profeta *Malaquías* profetiza un tiempo—el Concilio alude a él—en que Dios, que ya no tiene complacencia alguna en los sacrificios de los judíos, recibe el sacrificio y oblación pura de entre las gentes y en todo lugar. Si esta profecía no tiene su cumplimiento en el sacrificio de la Misa, es que no se ha cumplido nunca (*Mal.* 1, 11).

III. *Los relatos neotestamentarios de la institución*

La Iglesia concluye de una manera decisiva la existencia y el sentido del sacrificio eucarístico de lo que hizo Cristo en la *última Cena* en la noche que fué entregado. Cree que en la celebración eucarística repite lo mismo que hizo el Señor y que lo hace por mandato suyo. Está convencida que celebra la muerte del Señor en los símbolos litúrgicos y la memoria de su amor, que se encarnó en la muerte. Celebra el recuerdo de su sacrificio no en una simple rememoración, sino en una actualización real. Para la inteligencia de la fe eclesiástica es muy importante entender la Cena en su realidad histórica y en su simbolismo interno.

Para ello disponemos de cuatro relatos, cuyos *textos* reproducimos literalmente a continuación.

1. *El texto*

Mt. 26, 17-30: "El día primero de los Acimos se acercaron los discípulos a Jesús y le dijeron: "¿Dónde quieres que preparemos para comer la Pascua?" El les dijo: "Id a la ciudad, a casa de Fulano, y decidle: El Maestro dice: "Mi tiempo está próximo; quiero celebrar en tu casa la Pascua con mis discípulos." Y los discípulos hicieron como Jesús les ordenó y prepararon la Pascua. Llegada la tarde se puso a la mesa con los doce discípulos y mientras comían dijo: "En verdad os digo que uno de vosotros me entregará." Muy entristecidos, comenzaron a decirle cada uno: "Señor, ¿acaso soy yo?" El respondió: "El que conmigo mete la mano en el plato, ése me entregará. El Hijo del hombre sigue su camino como de El está escrito, pero ¡desdichado de aquel por quien el Hijo del hombre será entregado!; mejor le fuera a ése no haber nacido." Tomó la palabra Judas, el que iba a entregarle. Y dijo: "¿Soy acaso yo, Rabbi?" Y El respondió: "Tú lo has dicho." *Mientras comían Jesús tomó pan, lo bendijo, lo partió y dándoselo a los discípulos dijo: "Tomad y comed, este es mi cuerpo." Y tomando un cáliz y dando gracias, se lo dió, diciendo: "Bebed de él todos, que ésta es mi sangre, del Nuevo Testamento, que será derramada por muchos para remisión de los pecados.* Yo os digo que no beberé más de este fruto de la vid hasta el día en que lo beba con vosotros en el reino de mi Padre." y dichos los himnos, salieron camino del monte de los Olivos."

Mc. 14, 12-26: "El primer día de los Acimos, cuando se sacrificaba la Pascua, dijéronle los discípulos: "¿Dónde quieres que vayamos para que preparemos la Pascua y la comas?" Envió a dos de sus discípulos y les dijo: "Id a la ciudad y os saldrá al encuentro un hombre con un cántaro de agua; seguidle, y donde él entrare decid al dueño: "El Maestro dice: ¿Dónde está mi departamento en que pueda comer la Pascua con mis discípulos?" El os mostrará una sala alta, grande, alfombrada, pronta. Allí haréis los preparativos para nosotros." Sus discípulos se fueron y vinieron a la ciudad y hallaron como les había dicho y prepararon la Pascua. Llegada la tarde vino con los doce y, recostados y comiendo, dijo Jesús: "En verdad os digo que uno de vosotros me entregará; uno que come conmigo." Comenzaron a entristecerse y a decirle uno en pos de otro: "¿Soy yo?" El les dijo: "Uno de los doce, el que moja conmigo en el plato, pues el Hijo del hombre sigue su camino, según de El está escrito; pero ¡ay de aquel hombre por quien el Hijo del hombre será entregado! Mejor le fuera a ese hombre no haber nacido." *Mientras comían tomó pan y, bendiciéndolo, lo partió, se lo dió y dijo: "Tomad, éste es mi cuerpo." Tomando el cáliz, después de dar gracias, se lo entregó y bebieron de él todos. Y les dijo: "Esta es mi sangre de la alianza que es derramada por muchos. En verdad os digo que ya no beberé del fruto de la vid hasta aquel día en que lo beba nuevo en el reino de Dios." Dichos los himnos, salieron para el monte de los Olivos."*

Lc. 22, 7-23: "Llegó, pues, el día de los Acimos, en que habían de sacrificar la Pascua, y envió a Pedro y a Juan, diciendo: "Id y preparadnos la Pascua para que la comamos." Ellos le dijeron: "¿Dónde quieres que la preparemos?" Díjoles El: "En entrando en la ciudad os saldrá al encuentro un hombre con un cántaro; seguidle hasta la casa en que entre

y decid al amo de la casa: El Maestro te dice: ¿Dónde está la sala en que he de comer la Pascua con mis discípulos? El os mostrará una sala grande, aderezada; preparad allí." E idos, encontraron al que les había dicho y prepararon la Pascua. Cuando llegó la hora se puso a la mesa y los Apóstoles con El. Y díjoles: "Ardientemente he deseado comer esta Pascua con vosotros antes de padecer, porque os digo que no la comeré más hasta que sea cumplida en el reino de Dios." Tomando el cáliz dió gracias y dijo: "Tomadlo y distribuidlo entre vosotros, porque os digo que desde ahora no beberé del fruto de la vid hasta que llegue el reino de Dios." *Tomando el pan, dió gracias, lo partió y se lo dió, diciendo: "Este es mi cuerpo, que es entregado por vosotros; haced esto en memoria mía." Asimismo el cáliz, después de haber cenado, diciendo: "Este cáliz es la nueva alianza en mi sangre, que es derramada por vosotros.* Mirad, la mano del que me entrega está conmigo a la mesa. Porque el Hijo del hombre va su camino, según está decretado, pero ¡ay de aquel por quien será entregado!" Ellos comenzaron a preguntarse unos a otros sobre quién de ellos sería el que había de hacer esto."

I Cor. 11, 17-34: "Y al recomendaros esto no puedo alabar que vuestras reuniones sean no para bien, sino para daño vuestro. Pues primeramente oigo que al reuniros hay entre vosotros cismas y en parte lo creo, pues es preciso que entre vosotros haya disensiones, a fin de que se destaquen los de probada virtud entre vosotros. Y cuando os reunís no es para comer la cena del Señor, porque cada uno se adelanta a tomar su propia cena, y mientras uno pasa hambre, otro está ebrio. Pero ¿es que no tenéis casa para comer y beber? ¿O en tan poco tenéis a la Iglesia de Dios y así avergonzáis a los que no tienen? ¿Qué voy a deciros? ¿Os alabaré? En esto no puedo alabaros. *Porque yo he recibido del Señor lo que os he transmitido, que el Señor Jesús, en la noche en que fué entregado, tomó el pan y después de dar gracias lo partió y dijo: "Este es mi cuerpo, que se da por vosotros; haced esto en memoria mía." Y asimismo, después de cenar tomó el cáliz, diciendo: "Este cáliz es el Nuevo Testamento en mi sangre; cuantas veces lo bebáis, haced esto en memoria mía. Pues cuantas veces comáis este pan y bebáis este cáliz anunciáis la muerte del Señor hasta que El venga."* Así, pues, quien come el pan y bebe el cáliz del Señor indignamente, será reo del cuerpo y de la sangre del Señor. Examínese, pues, el hombre a sí mismo y entonces coma del pan y beba del cáliz; pues el que sin discernir come y bebe el cuerpo del Señor se come y bebe su propia condenación. Por esto hay entre vosotros muchos flacos y débiles y muchos dormidos. Si nos juzgásemos a nosotros mismos no seríamos condenados. Mas juzgados por el Señor, somos corregidos para no ser condenados con el mundo. En resumen, hermanos míos, que cuando os juntéis para comer os esperéis unos a otros. Si alguno tiene hambre, que coma en su casa, que no os reunáis para vuestra condenación. Lo demás lo dispondré cuando vaya."

Otro testimonio del Apóstol Pablo *en la primera epístola a los corintios* forma parte de los relatos de la institución. Por ser importante para la comprensión de los relatos acerca de la institución, lo transcribimos aquí: "Por lo cual, amados míos, huíd la idolatría. Os hablo como a discretos. Sed vosotros jueces de lo que os digo: el cáliz de bendición que bendecimos, ¿no es la comunión de la sangre de Cristo? Porque el pan es uno, somos muchos un solo cuerpo, pues todos participamos de ese úni-

co pan. Mirad al Israel carnal. ¿No participan del altar los que comen de las víctimas? ¿Qué digo, pues? ¿Que las carnes sacrificadas a los ídolos son algo o que los ídolos son algo? Antes bien, digo que lo que sacrifican los gentiles, a los demonios y no a Dios lo sacrifican. Y no quiero yo que vosotros tengáis parte con los demonios. No podéis tener parte en la mesa del Señor y en la mesa de los demonios. ¿O queremos provocar la ira del Señor? ¿Somos acaso más fuertes que El?" (10, 14-22).

2. *La recíproca relación de los relatos*

En primer lugar se explicará *la mutua relación de estos testimonios.* Las palabras de la institución y explicativas de la acción institucional van en letra cursiva, a fin de que así nos demos mejor cuenta de ello.

Los relatos coinciden entre sí en lo sustancial; tan sólo difieren en algunas menudencias lingüísticas y objetivas. Salta a la vista el parentesco existente entre la narración del Apóstol Pablo y el relato del evangelista Lucas, por una parte, y entre el del evangelista Marcos y la narración del Apóstol Mateo, por otra. Mateo y Marcos, por un lado, y Lucas y Pablo, por otro, son versiones de una misma tradición. Se habla de una forma *paulina* y *petrina* de los relatos (estrecha relación entre Pedro y Marcos, así como entre Pablo y Lucas). La coincidencia entre Mateo y Marcos es mayor que entre Pablo y Lucas. El relato *paulino* se distingue del *petrino,* sobre todo, por añadir el mandato institucional: "Haced esto en memoria mía." Además, en Mateo y Marcos falta la frase referente a la palabra del pan: "...que es entregado por vosotros"; está en San Pablo y en San Lucas. Según el relato paulino, tomó Cristo el cáliz después de la cena, mientras que según Mateo y Marcos lo tomó inmediatamente después de repartir el pan durante la cena. La Eucaristía queda dividida así en dos mitades, entre las que está la cena. Finalmente, las palabras que Cristo dijo sobre el vino son distintas en Lucas y Pablo de las que nos refieren Mateo y Marcos. En la versión de Lucas y Pablo Cristo resalta que es el cáliz del NT, que está en estrecha relación con su sangre. Porque está fundamentado y actualizado siempre de nuevo por medio de su sangre, que está en el cáliz. La identidad de cáliz y sangre está implícita e indirectamente afirmada. Los oyentes no son invitados a beber la sangre. Por el contrario, en Mateo y Marcos se afirma expresa y directamente la identidad de cáliz y sangre. Los discípulos son requeridos a beber su sangre. Marcos señala, además, que todos los discípulos bebieron del cáliz. Cumplieron de hecho lo que Jesús les pedía.

Existen también diferencias dentro de cada uno de los dos grupos. Mateo se aparta de Marcos en una serie de detalles. Las formulaciones propias del Evangelio de Mateo persiguen claramente la claridad, la precisión y la fluidez lingüística. Hay que considerarlas como adiciones del texto usado por Marcos. El relato de Marcos es, por consiguiente, más originario que el de Mateo. Las diferencias más importantes son las siguientes: Mateo refiere que Cristo recomendó expresamente a sus discípulos que comieran el pan bendecido por El. Explica con ello el sentido del requerimiento de Cristo: "Tomad". Mateo reproduce la palabra de Cristo: "Bebed todos de él", que hace juego con la invitación a comer el pan. Marcos no alude a este requerimiento de beber el vino. Habla primero de

beber el vino y refiere después, sin mencionar la invitación de Cristo, las palabras que Cristo dijo sobre el pan. Mateo expresa con mayor viveza que Marcos, por medio de un cambio de preposición en la fórmula "por vosotros" *(peri* en lugar de *hyper)* que la sangre es derramada no solamente para la salvación de los discípulos, sino también en su puesto. La adición más importante de San Mateo es la expresión "para remisión de los pecados", que figura en las palabras del cáliz. En cuanto a su contenido no significa nada nuevo frente a lo que dice San Marcos. Pero expone con más claridad y de un modo más inequívoco lo que dice Marcos. La expresión "que es derramada por muchos", referida por Marcos, alude a la profecía de Isaías (53, 10-12). Alusión que recibe una especial acentuación y aclaración en Mateo.

Las diferencias entre *Pablo y Lucas* son todavía mayores que aquellas entre Mateo y Marcos. En San Pablo faltan las palabras del comer y beber en el reino de Dios venidero. Viceversa, en San Lucas falta el segundo mandato institucional, que relata Pablo junto con las palabras del vino. Apoyados en estas observaciones puede establecerse la relación siguiente entre Pablo y Lucas: ambos beben de la misma fuente de tradición. Pero no existe ninguna dependencia literaria del uno al otro.

En el relato de Lucas es evidente que se ha usado para los detalles la forma tradicional que se pone de manifiesto en Marcos. A la forma originaria del texto de Lucas parece que se le ha añadido un complemento que procede de la misma fuente de tradición usada por Marcos. Es la expresión "que será derramada por vosotros". La palabra "derramada"*(ekchynomenon)* está en su sitio correcto, objetiva y lingüísticamente, en Marcos, pero en Lucas se refiere gramaticalmente al cáliz, objetivamente a la sangre. Este desacuerdo se entiende en el caso de haber sido tomada la expresión de un modo mecánico de una misma corriente de tradición.

Hay que abordar la cuestión, en conexión con estas observaciones, de si los versículos 19 *b* y 20 de Lucas ("que es entregado por vosotros" hasta "derramada por vosotros") pertenecen al texto primitivo del Evangelio de San Lucas o si son una añadidura posterior, esto es, si el *texto extenso* o el *texto conciso* es el secundario. Las palabras faltan en algunos manuscritos, así en el códice griego D y en la mayoría de los códices Itala. Existen también dificultades de contenido, ya que en el Evangelio de San Lucas se habla de dos cálices. Por esto tenemos que considerar como originaria la forma del texto extenso. En líneas generales, así lo cree la investigación. Lucas alude, con mayor claridad que los otros sinópticos, al banquete pascual. Habla, ante todo, del primero de los cálices usuales en el banquete pascual (22, 17) y refiere las palabras de bendición, que en Mateo y Marcos se citan junto con el cáliz de la Eucaristía. Sin esfuerzo se explica que el texto conciso debe su origen a una supresión de los mencionados pasajes, al igual que la forma extensa se originó por una añadidura. Se encontró que el relato de dos cálices en Lucas estaba en contradicción con la praxis litúrgica y con los otros relatos de la institución y se suprimió la segunda palabra del cáliz (tendencia armonizadora). Habla en favor del carácter originario de la forma extensa el hecho de la crítica textual. Las partes del texto en discusión figuran en la mayoría de los códices griegos y precisamente en los más valiosos. Lo trae Marción y todos los códices de la Vulgata.

3. *El carácter litúrgico*

Hay que tener en cuenta para la valoración de los relatos de la Eucaristía su *carácter litúrgico*. Si se pregunta por su "puesto en la vida" hay que responder, de acuerdo con la investigación actual, que radica en el culto. Los relatos de la institución tenían una forma litúrgica bien determinada antes de encontrar cabida en los evangelios o en las epístolas paulinas. Tenían existencia propia fuera de la historia de la pasión, en la liturgia. En cierto modo son un trozo de "evangelio" antes del Evangelio. A favor de su carácter litúrgico habla la considerable carencia de detalles históricos. Falta todo aquello que no es necesario bajo el punto de vista de la liturgia. También puede aducirse como argumento el paralelismo de las palabras pronunciadas sobre el pan y el vino. Paralelismo muy desarrollado en Mateo.

Los escritores neotestamentarios no han inventado los relatos de la institución, sino que se encontraron con ellos. Esto se manifiesta al comparar el estilo. Los relatos usan de un lenguaje que es ajeno tanto a la manera de exponer de los sinópticos como la de San Pablo. Como lo muestran los numerosos semitismos, los relatos de la cena tienen su punto de origen en los círculos palestinenses de habla aramea. Se pondrá de manifiesto que el carácter litúrgico de los relatos no menoscaba su valor histórico, sino que es una garantía y lo aumenta.

4. *El carácter tradicional de los relatos*

El carácter litúrgico de los relatos de la institución deja entrever más claramente su *carácter tradicional*. Se trata en ellos de un antiquísimo tesoro de la tradición. Esto es acentuado por San Pablo con un vigor y claridad como nadie. En el capítulo undécimo de la primera epístola a los corintios se apoya en la tradición. Cuando dice que transmite lo que ha recibido "del Señor" no se significa con ello una enseñanza que le ha sido comunicada a él personal e inmediatamente por Cristo, sino una tradición que arranca del Señor, pero que Pablo ha recibido por mediación de intermediarios humanos. Ni la palabra "recibido" *(lambanein)* ni la palabra "del" *(apo)* tienen que ser tomadas en el sentido de una comunicación directa por parte de Cristo. Porque San Pablo usa la palabra "recibido", que es la reproducción de su término de la tradición rabínica, en general, para significar recepción de un conocimiento por un hombre. Solamente *Gal.* 1, 12 significa la recepción de una revelación directa, y aquí se dice esto expresamente. Aunque la palabra no da ninguna explicación completamente segura de si se trata de una recepción, de una revelación mediata o inmediata, es más probable que se trate de la primera. La palabra "apo" tampoco permite una decisión segura, pues sólo significa, en general, la procedencia desde un determinado punto de partida, pero deja en suspenso si entre el punto de partida y el término hay que colocar miembros intermedios mediadores o no. Habla en favor de la recepción tradicional el hecho de que una revelación directa ciertamente que no se habría referido a los detalles históricos mencionados por San Pablo acerca del desarrollo

de la última cena. Hay que añadir a esto la partícula "también *(kaí)* en la frase "como yo os he transmitido también". Expresa que la recepción de la tradición se hace por el mismo camino que el de la retransmisión, a saber, por la mediación. La tesis del carácter mediato de la tradición recibida por San Pablo queda asegurada por el modo de hablar del relato, no paulino, sobre todo por los semitismos. La opinión de que Pablo debe a la mediación de otros y no a una directa revelación de Cristo su relato de la cena no está en contradicción con *Gal.* 1, 11-12, en donde el Apóstol acentúa que ha recibido el Evangelio no de hombres, sino por revelación de Cristo. Al asegurar esto no piensa en los detalles de la fe o del culto o en otros hechos de la vida de Cristo—que ha conocido por la tradición (cfr. *I Cor.* 15, 3)—, sino en la totalidad de su Evangelio, en la imagen de Cristo, que fué grabada en su corazón en la hora de Damasco *(Gal.* 1, 16). Puede que en esta imagen de Cristo esté contenido también de modo general el misterio de la Eucaristía, pero no el desarrollo de la institución.

Si preguntamos quién comunicó el relato al Apóstol, hay que tener en cuenta que en su carta a los corintios se refiere a la predicación que les hizo durante su estancia en Corinto. Esta tuvo lugar hacia el año 51, durante su segundo viaje de misión. El relato fué escrito por él allá por el año 57. Mucho antes lo habría recibido. Podemos admitir que un hecho tan central para la vida eclesiástica le fué comunicado a él muy pronto después de su conversión por Ananías, esto es, estando todavía en Damasco. El mismo Señor remitió al atónito Apóstol a Ananías *(Act.* 9, 6. 10). Lo más tarde, se enteró de ello en Antioquía *(Act.* 11, 25; después del año 40). También pudo enterarse más detenidamente de todo durante sus repetidas visitas a Jerusalén *(Gal.* 1, 18; *Act.* 9, 27; 11, 30; 15; *Gal.* 2, 1-10). En todo caso tuvo ocasión sobrada de comparar su doctrina de la Eucaristía con aquella de los viejos apóstoles, sobre todo con la de Pedro. De este modo aproximamos el relato paulino a la muerte de Jesús. Procede del primer decenio, a lo más del segundo después de la muerte del Señor. Cfr. J. R. Geiselmann, *Jesus der Christus,* 1951.

5. *Cronología de los relatos*

La diversidad de los relatos eucarísticos plantea la cuestión de si partiendo de ellos podemos reconocer la forma originaria de las palabras de Jesús (de esto hablaremos más detalladamente en los parágrafos siguientes) y si uno de los cuatro relatos, y, en este caso, cuál de ellos, reproduce con mayor fidelidad las palabras y acciones del Señor. Hay que aceptar que Cristo dijo muchas más cosas de las que están contenidas en los concisos relatos. Hay que considerarlos como un resumen de lo que El dijo en aquella hora de despedida. Las palabras del Señor nos han sido transmitidas en un eco humano. ¿Es posible reconocer en él tal como era la forma que tenían al salir de la boca del Señor? Para contestar a nuestra pregunta no se pueden suprimir las diferencias de cada uno de los relatos y conservar lo que queda en ellos de común y ver así en ello la forma originaria de las palabras. También en las diferencias se refleja el hecho de la Eucaristía. Además, por este camino no llegamos a una forma común de las palabras del vino. Más bien hay que preguntar cuál de los cuatro relatos

está más próximo el hecho. El análisis filológico de los textos muestra, ante todo, que todos tienen su fuente en un relato primitivo arameo oriundo de la primitiva comunidad palestinense. Todos están, por tanto, próximos al hecho mismo y al relato primitivo. Cuál de los cuatro relatos dentro de este ámbito descrito es el más fidedigno se pondrá en claro de la manera más convincente por medio de la comprobación de la antigüedad de los relatos. El que opinara que los relatos de Mateo y Marcos son más antiguos que los de Pablo y Lucas descubrirá otra cosa mediante una más exacta observación.

El problema puede estudiarse desde un punto de vista *crítico-formal* y *litúrgico-arqueológico*. La consideración *crítico-formal* concluye lo siguiente, tras las investigaciones de J. Betz; *Le.* 22, 15-18 ofrece un viejo relato pascual. Un fragmento del mismo se encuentra también en *Mc.* 14, 25, en una forma aquí incluso lingüísticamente más primitiva que en Lucas. Pero *Mc.* 14, 25 muestra a la vez que este versículo no pudo ser transmitido por sí solo, sino que tuvo que tener una introducción. En el actual Evangelio de San Marcos está suplantada esta introducción por los versículos de la institución (22-24). El antiguo relato está conservado, con todo, en Lucas 22, 15-18. En el fondo este antiguo relato pascual no quiere comunicar los detalles de la celebración de la pascua judía, sino atestiguar la institución de la nueva pascua por Cristo. Porque Jesús dice a los suyos que ha deseado ardientemente celebrar esta pascua con ellos. Distingue esta pascua como algo nuevo de lo anterior. Especialmente en *Lc.* 22, 17 hay que tomar el cáliz, con grandísima probabilidad, en sentido eucarístico. Porque es idéntico con el tercer cáliz de bendición del banquete pascual, al que vinculó Jesús la institución del cáliz eucarístico. No permite otra conclusión la expresa designación de esta bendición del cáliz como *eucharistein*, la terminología litúrgica "tomad esto" y, sobre todo, la identificación del vaso con el cáliz eucarístico, del que se habla en *Mc.* 14, 25. Así, el relato pascual de *Lc.* 22, 15-18 no quiere referir la pascua judía, sino la transformación de la misma en nueva pascua, la sustitución del cordero pascual por la nueva ofrenda eucarística de Jesús. *Lc.* 22, 15-18 es el relato del banquete pascual neotestamentario. Pero pronto se interpretó mal el relato de Lucas (22, 15-18) y se le completó y aclaró. Esto se hizo añadiendo los versículos de la institución transmitidos como independientes simplemente al relato de *Lc.* 22, 15-18. Esta sencilla yuxtaposición tuvo como consecuencia que, a su vez, la idea eucarística de *Lc.* 22, 15-18 no fuera entendida correctamente en adelante y que pudieran entenderse con facilidad los versículos como referidos al primero o segundo cáliz pascual. Propiamente aquella interpolación de los versículos de la institución al viejo relato de la pascua quería expresar que la escatológica comida pascual que anunció Cristo era ya una realidad al gustar del cuerpo y la sangre del Señor. Así lo hizo claramente Marcos al concluir rigurosamente la identidad de la nueva pascua y de los dones eucarísticos. Dejó de lado los dos cálices de Lucas porque abandonó el Corpus del viejo relato pascual y en su lugar colocó el relato de la institución y añadió simplemente a la forma del cáliz las palabras del nuevo beber de la pascua. Así se colocó, en lugar de la comida pascual mencionada por Lucas, la Eucaristía. Estas observaciones muestran que toda la redacción del relato eucarístico de Marcos es mucho más reciente que la de Lucas. (Tomado casi literalmente de Joh. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der*

griechischen Väter I, 1 (Freiburg, 1955), 18-20; Betz se apoya, a su vez, en gran manera en H. Schürmann.)

El método *arqueológico-litúrgico* concluye los siguientes puntos de vista objetivos: se puede aceptar que el relato que ha conservado mejor el recuerdo de la acción real de la cena de Jesús es el que ofrece la más antigua tradición. Aunque ninguno de los relatos presta gran atención a los detalles de la pascua judía, ofrecen, con todo, detalles particulares que no permiten poner en duda que el marco histórico de la institución de la Eucaristía era la pascua judía. Los relatos de Lucas y Pablo son los que mejor lo indican. En Marcos y Mateo está más descolorido el recuerdo del marco histórico que en Lucas y Pablo. La opinión de que la última cena fué un convite pascual no es incontestada del todo. La diversidad de opiniones tiene su fundamento, sobre todo, en que, según Juan (13, 28; 18, 28; 19, 14. 38), durante el tiempo del proceso contra Jesús se está celebrando todavía la pascua. Explíquese como se quiera este desacuerdo, según el testimonio de los sinópticos y de Pablo es indiscutible que la Cena fué un convite pascual. Quizá San Juan quiso decir solamente que Cristo es la verdadera pascua, el verdadero cordero pascual, y usó una forma cronológica para esta afirmación tipológica. (Cfr. A. Arnold, *Der Ursprung des christlichen Abendmahles*, 1937.)

Por el relato de Lucas y Pablo se puede saber en qué momento de la pascua judía instituyó Cristo lo nuevo. En particular aparece aquí que entre las palabras del pan y las palabras del vino tuvo lugar la comida del cordero pascual, esto es, que las palabras del pan y las del vino estuvieron separadas por la principal comida, que consistió en comer el cordero. Si atendiendo al carácter litúrgico de los relatos se objetara que Lucas y Pablo no querían narrar de ningún modo la cena histórica de Jesús, sino la cena de la Iglesia, conocida por ellos, hay que contestar que, ciertamente, quieren narrar, como Marcos y Mateo, la cena de la Iglesia, pero que esto lo hacen a la luz de la cena histórica de Jesús. Así, al describir la cena de la Iglesia narran a la vez la histórica cena de Jesús. Betz dice: "En particular, la costumbre de separar las dos acciones eucarísticas por una comida intermedia tan sólo puede tener como fundamento de su origen la cena de Jesús. La separación de las dos mitades eucarísticas sólo puede explicarse de un modo convincente como resonancia e imitación del ejemplo histórico de Jesús. Se estaba todavía bajo la impresión inmediata de la acción de Jesús; por esto se procuró imitar su obra hasta en este detalle. Nadie ciertamente en la Iglesia primitiva habría pensado separar una liturgia eucarística doble, instituída por Jesús, por una cena intermedia. De hecho el desarrollo histórico en la Iglesia primitiva ocurrió de forma que se separó la Eucaristía de su vinculación al convite comunitario. Primeramente se resumieron en una doble acción las dos acciones litúrgicas sobre el pan y el vino y se la colocó al final de la comida ordinaria. Este tránsito lo encontramos ya en Marcos. Más tarde —ya en San Justino—se separa la Eucaristía del banquete y se une al culto divino de la mañana. Esto vale por lo menos para los cultos oficiales. Pero, con todo, perdura marginalmente—así parece—el ágape, que recibe carácter privado a partir de ahora, unido algún tiempo aún a la comunión eucarística" (*op. cit.*, pág. 22 y sigs.).

Es de capital importancia para nuestra cuestión el mandato de *remomorar* este rito, referido por Lucas y Pablo. Encargo que no puede expli-

carse como fruto de las ceremonias funerarias helenísticas, sino como disposición del mismo Jesús. Esto se sigue del carácter tradicional del relato paulino. Los semitismos de la narración aluden además a Palestina como patria de origen. Ejemplo del mandato rememorativo fué la concepción judía de la fiesta. El *kiddusch* festivo, que rezó el mismo Jesús en la cena pascual, alababa a Dios por haber dado días de fiesta a su pueblo para alegría y recuerdo. Según el *Ex.* 12, 14, la pascua debía ser un día de recuerdo que se celebraría de generación en generación. La interpretación de los elementos de la pascua (del cordero, de las lechugas silvestres), que correspondía al padre de familia judío, mantuvo vivo el recuerdo de los sucesos que ocurrieron al salir de Egipto. Jesús podía, por tanto, vincular el mandato de repetir el rito al ritual festivo judío. Al narrar Lucas y Pablo el mandato de repetición han conservado un detalle que garantiza la proximidad de su relato al suceso histórico.

El silencio de Mateo y Marcos no significa, sin embargo, que ellos desconocieran la ceremonia rememorativa. El mandato institucional puede faltar en ellos porque, entre tanto, la celebración eucarística se había introducido tan sólidamente y su repetición era tan natural que sobraba una expresa mención del mandato institucional. Por otra parte, hay que pensar que al incluir en su narración de la pasión el relato institucional, en su formulación litúrgica, atestiguaba sin más la licitud de la celebración rememorativa. Además, *Mc.* 14, 25 es una objetiva sustitución del mandato institucional, porque aquí Jesús promete beber de nuevo el vino en el reino de Dios.

Basados en estas observaciones, puede establecerse con grandísima probabilidad la siguiente serie cronológica de los relatos eucarísticos neotestamentarios: Pablo-Lucas-Marcos-Mateo. La tradición paulina y de Lucas representa la más antigua forma que se ha conseguido del relato de la institución, siendo el relato paulino más antiguo que el de Lucas.

Una nueva aclaración se obtiene comparando *las palabras del cáliz en San Pablo y en San Lucas.* El relato paulino ve en el cáliz el NT *(diatheke)*, que descansa en la sangre de Jesús. Marcos, por el contrario, atestigua, como ya hemos indicado, como contenido propio del cáliz expresamente la sangre, que fundamenta el NT. Objetivamente no existe diferencia alguna entre las dos formulaciones, ya que ambas ven el cáliz, el testamento y la sangre en la misma estrechísima relación. Pero en Marcos la sangre se acentúa de un modo más directo y fuerte. Y lo que más sorprende es que Marcos no sólo narra el requerimiento de Jesús de beber la sangre, sino que acentúa también el hecho de que todos la bebieron de hecho. Si nos preguntamos por los motivos que le hayan podido impulsar a una acentuación tan fuerte del cáliz, se puede sospechar que Marcos quería salir al paso a esfuerzos contrarios al cáliz. Hay que tener presente que la primitiva comunidad judía tenía una gran inclinación a mantenerse dentro de la ley mosaica *(Act.* 21, 20). De la disposición del concilio apostólico por la que los mismos cristianos del paganismo habían de abstenerse de lo ahogado y de la sangre, se desprende en que gran medida seguían siendo válidas las leyes de Noé prohibiendo la comida de la sangre *(Act.* 15, 29). Con facilidad podía convertirse en piedra de escándalo para una aversión tan enraizada a la sangre el cáliz de la cena. Incluso en la *Epístola a los Hebreos* parece hacerse frente a una cierta oposición de los círculos judíos contra el cáliz de la cena. Véanse más detalles en J. Betz, *op. cit.*, 29-34.

Frente a tales tendencias hostiles al cáliz resaltó Marcos con la afirmación "todos bebieron de él", como también los Apóstoles, judíos por su origen, bebieron, y que, por tanto, el beber la sangre del cáliz es cosa lícita. Así, la versión marciana del relato institucional se nos presenta como réplica a la hostilidad judía a la sangre y al cáliz y como testimonio del valor salvífico de la sangre de Jesús. De aquí que la narración de Marcos represente una etapa de la predicación posterior a la paulina.

Marcos pudo apoyar su formulación en el AT. Tampoco el AT fué establecido sin sangre. La *Epístola a los Hebreos* lo dice claramente. En el cap. 9, 18 y siguientes se observa que Moisés aspergió en el Sinaí al pueblo con la sangre de los animales del sacrificio y dijo: "Esta es la sangre de la alianza que Dios ha contraído con vosotros." Hasta qué punto la *Epístola a los Hebreos* ve el cáliz de la cena a la luz de la alianza viejotestamentaria y como su plenitud, se desprende, entre otras cosas, del hecho de llamarla sangre de la aspersión. "Os habéis allegado al Mediador de la nueva alianza, Jesús, y a la aspersión de la sangre, que habla mejor que la de Abel. Mirad que no recuséis al que habla" (*Heb.* 12, 24). La sangre de Jesús fundamenta el NT. Y lo sostiene continuamente en pie. Pues, según *Heb.* 10, 19, los cristianos tienen siempre "firme confianza de entrar en el santuario en virtud de la sangre de Jesús, que El nos abrió, como camino nuevo y vivo a través del velo de su sangre".

Si nos fijamos en el contexto de la formulación de Marcos veremos cómo suena parecido al pasaje del *Exodo*. Dice así el texto: "Escribió Moisés todas las palabras de Yavé. Levantóse de mañana y alzó al pie de la montaña un altar y doce piedras por las doce tribus de Israel; y mandó a algunos jóvenes, hijos de Israel, y ofrecieron a Yavé holocaustos e inmolaron toros, víctimas pacíficas a Yavé. Tomó Moisés la mitad de la sangre, poniéndola en vasijas, y la otra mitad la derramó sobre el altar. Tomando después el libro de la alianza, se lo leyó al pueblo, que respondió: "Todo cuanto dice Yavé lo cumpliremos y obedeceremos." Tomó él la sangre y aspergió al pueblo, diciendo: "Esta es la sangre de la alianza que hace con vosotros Yavé sobre todos estos preceptos." Subió Moisés con Arón, Nadab y Abiú y setenta ancianos de Israel, y vieron al Dios de Israel. Bajo sus pies había como un pavimento de baldosas de zafiro, brillantes como el mismo cielo. No extendió su mano contra los elegidos de Israel; le vieron, comieron y bebieron" (*Ex.* 24, 4-11).

La formulación de Marcos concuerda aún más que la de la *Epístola a los Hebreos* con el texto del *Exodo* 24, 4-11. En San Marcos el cáliz de la cena se nos presenta como la realización soteriológica de la sangre de la alianza viejotestamentaria, y la comunidad eucarística como el nuevo pueblo de la alianza. De nuevo resulta evidente que el relato de Marcos con su actitud frente a las tendencias hostiles al cáliz representa una etapa de evolución posterior a la paulina.

6. *El valor histórico de los relatos*

De suma importancia es la cuestión acerca del *valor histórico* que tengan los relatos neotestamentarios de la institución. A esto hay que decir, en primer lugar, que, como hemos visto, se acercan mucho al tiempo de los hechos. Esto vale sobre todo del relato paulino. Carece totalmente de

base el supuesto de la tesis formulada por la teología liberal de que los relatos son el producto de la fe de la comunidad, que quería justificar el culto creado por ella misma. Dada la gran antigüedad de los relatos, no se dispondría para su origen de la fe de la comunidad, de un período de tiempo suficiente que bastase para ello. Pero es que, además, los relatos tienen sobre todo *carácter de testimonio*. Lo que en general vale para los Apóstoles, ser testigos oculares y de oído de aquello que aconteció a partir del bautismo de Juan hasta el día de la Ascensión (*Act.* 1, 21), y que sólo puede ser Apóstol el que tenga este carácter de testigo, vale también para los relatos eucarísticos. Son testimonios de quienes han vivido lo que atestiguan. Dan testimonio del *factum*. Más allá de la mera facticidad atestiguan también que los acontecimientos narrados por ellos son elementos del misterio de la salud. Pueden atestiguar ambas cosas porque, como participantes, han visto el curso de los acontecimientos y porque como creyentes en el Espíritu Santo pudieron captar el misterio salvífico en el hecho histórico. Y porque lo que les interesa es describir la Cena como misterio salvífico, renuncian a una exacta versión de los detalles históricos.

No se puede objetar contra el valor histórico de los relatos de la institución el que sean textos litúrgicos y, por tanto, no pueden considerarse como fuente de conocimiento histórico. Cierto que ofrecen textos que son empleados en el culto y retransmitidos en el culto, pero son textos cultuales que a la vez dan testimonio de la historia y por cierto de la historia de la salvación. Dentro del culto sólo tienen un sentido, por referirse a la historia. Por otra parte, no hacen historia por amor a la historia, sino a causa de la salud obrada en ella.

IV. *Provisional interpretación global de los relatos*

1. Es de utilidad para la provisional interpretación global del relato de la institución que tengamos en cuenta que los hechos descritos en él forman parte de una pascua judía. Por su parte, la celebración de la pascua sólo puede entenderse si tenemos a la vista su ocasión y origen. Las tribus de Israel vivían en su mayoría en la cautividad egipcia. Dios quiso liberarles por medio de Moisés. El faraón egipcio debía ser movido por medio de castigos divinos a dejar salir al pueblo. Pero opuso resistencia continuamente a la voluntad de Dios. Por fin Dios acudió a un décimo castigo, el más terrible de todos. Todo primogénito debía morir en una noche. Los israelitas, empero, quedarían libres de la desgracia. Toda familia israelita debía sacrificar un cordero inmaculado y untar con la sangre de la víctima el dintel de la casa y los dos postes de la puerta, en la que fuera sacrificado el cordero. Dios, el Juez, pasaría de largo sin matar allí donde estuviera la sangre. De aquí que se llamara a esta noche noche del tránsito: *Passah*. Ordenó Dios al pueblo salvado, como memoria de este acontecimiento, que en el futuro cada año celebrase, al tiempo de la luna llena de primavera, una fiesta pascual, una noche de tránsito, y que en ella se sacrificase y comiese en toda familia o en cualquier comunidad un cordero inmaculado (*Ex.* 12).

Cristo cumplió también este precepto. Por última vez lo hizo en la noche antes de su muerte. Encargó a sus discípulos por la tarde llevar un cordero al templo y sacrificarlo. La sangre fué recogida en preciosas vasi-

jas y derramada como ofrenda en el altar. La carne inmolada del cordero sacrificado era devuelta al oferente para celebrar la cena pascual. El cordero que estaba ante Cristo sobre la mesa había sido sacrificado en el templo por la tarde. La Cena tuvo lugar, según la antigua tradición, de la siguiente manera: Una vez habían tomado asiento todos los participantes, se mezcló vino en el primer vaso (cada cual tenía su vaso). Al hacerlo se rezó una oración de bendición. Bebido que hubieron todos, fueron pronunciadas unas palabras sobre la fiesta del día. Acto seguido venía la comida de lechugas silvestres y se mezclaba el segundo cáliz, que era ofrecido a todos, mientras el padre de familia explicaba el significado de la celebración y se recitaba la primera parte del pequeño Allel (*Sal.* 113 y 114). La cena propiamente comienza ahora. El cabeza de familia fraccionaba el pan ácimo y colocaba sobre él las hierbas amargas que había untado de salsa y ofrecía de ello a los comensales. Entonces se comía el cordero pascual asado. Después se ofrecía el tercer cáliz, llamado de acción de gracias a causa de la bendición dicha en acción de gracias por la cena celebrada. Ya retirados los restos de la comida, se ofrecía el cuarto cáliz y se terminaba la ceremonia con la segunda parte del pequeño Allel (*Sal.* 115-118).

Nos podemos representar ahora el *curso de la institución de la Eucaristía.* Jesús se encontraba con sus discípulos en el cenáculo. Dominaba un tono de gravedad. Desde hacía tiempo anhelaba Cristo esta Cena. Era la "última" cena pascual que celebraría con sus discípulos. Bendijo el primer cáliz y lo ofreció para que sus discípulos pudieran distribuírselo entre sí (Lc. 22, 17). Acompañó la distribución con las palabras de que no comería nunca jamás la pascua con ellos hasta que sea cumplida en el reino de Dios. Alude con ello claramente a que comienza una nueva época en la que la anterior encuentra su cumplimiento y su fin. Se inaugura el tiempo del dominio de Dios. Lo antiguo se destruye al alcanzar su cumplimiento. Inmediatamente antes de su pasión deja ver Cristo a sus discípulos, en una promesa de tiempo, el futuro que es inminente. Estas palabras no se referían directamente a la Eucaristía. Fueron pronunciadas antes de su institución. Mientras comían tuvo lugar la referencia al traidor. Antes de comenzar la comida principal, que consistía en comer el cordero, en el momento en que el cabeza de familia bendecía el pan ácimo, tomó Jesús el pan y lo ofreció a sus discípulos con el mandamiento de que lo comieran. Que sucedió en este momento se desprende porque sólo en este instante tuvo lugar la fracción del pan con su correspondiente bendición. De este pan dice: "Esto es mi cuerpo". Es de suponer que Cristo pronunció sobre el pan no simplemente la usual bendición, sino que además dió gracias y alabó al Padre por esta hora y por los acontecimientos que en ella se cumplían. Según Mateo y Marcos, al ofrecimiento del pan siguió inmediatamente el ofrecimiento del cáliz. Según Lucas y Pablo, esto último ocurrió al terminar la cena. Esta diferencia en los relatos se funda en que Mateo y Marcos están aún menos interesados en el desarrollo de la pascua que Pablo y Lucas. Hacen caso omiso por completo, en sus relatos, del desarrollo de la cena pascual. Toda su atención está concentrada en lo nuevo, que comienza en esta Cena. De lo viejo no hablan nada. Es natural que en esta despreocupación total por la cena pascual coloquen inmediatamente, una tras de la otra, las cosas que solamente tienen interés y son decisivas para ellos. Lucas y Pablo tienen en cuenta la cena pascual. Según

su relato, es el primero de los dos cálices de la comida principal, es decir, el tercero de toda la pascua, el que Cristo ofreció a sus discípulos con las palabras: "Esta es mi sangre", etc. Fué llamado "cáliz de bendición". En Pablo aparece de nuevo esta denominación (*I Cor.* 10, 16).

2. Podemos pasar ahora a determinar el *sentido de los relatos de la cena.* Primeramente hay que ofrecer el sentido del relato en conjunto. En el parágrafo siguiente se explica detalladamente el sentido de las "palabras significativas" o reveladoras de Jesús. Cristo celebró por última vez con los suyos la cena pascual a la usanza antigua. La Antigua Alianza, a la que pertenecía, tocaba a su fin. Era prefiguración y prehistoria de la Nueva, que comienza. El mismo Cristo anunció y estableció en el cenáculo la Nueva Alianza entre Dios y el hombre, fundada por el amor creador y libre de Dios.

La actividad e iniciativa de Dios queda expresada claramente al traducir el vocablo griego *diatheke,* que significa tanto alianza como testamento, por *orden divino.* El nuevo orden divino de caridad prometido por Dios, dejado por Cristo como testamento suyo, quedó establecido por Cristo en el cenáculo. Fué el testamento que dejó El a los suyos en aquella hora. La Nueva Alianza había sido ya prefigurada. *Jeremías* dice: "Vienen días, palabra de Yavé, en que yo haré una alianza nueva con la casa de Israel y la casa de Judá; no como la alianza que hice con sus padres, cuando tomándolos de la mano los saqué de la tierra de Egipto; ellos quebrantaron mi alianza y yo los rechacé, palabra de Yavé. Esta será la alianza que yo haré con la casa de Israel en aquellos días, palabra de Yavé: Yo pondré mi ley en ellos y la escribiré en su corazón, y seré su Dios y ellos serán mi pueblo. No tendrán ya que enseñarse unos a otros ni exhortarse unos a otros, diciendo: Conoced a Yavé, sino que todos me conocerán, desde los pequeños a los grandes, palabra de Yavé; porque les perdonaré sus maldades y no me acordaré más de sus pecados" (31, 31-34).

La Antigua Alianza, que ahora tocaba a su fin, fué concluída y sellada con un sacrificio. Hemos visto antes que en la *liberación de Egipto* fueron inmolados y sacrificados corderos y esparcida su sangre en las puertas de las casas. La última cena pascual, en la que Cristo estableció el nuevo orden divino, fué sobre todo celebración rememorativa de la liberación de Egipto. Jeremías, en la profecía del NT menciona expresamente la alianza sellada durante la salvación de Egipto, a la que se pondría fin al concluirse la Nueva Alianza. Cristo opone su propia sangre, en la última cena, a la derramada al salir de Egipto y a la que anualmente se derrama al

celebrar la memoria. Por encargo del Padre debe liberar a los hombres de la esclavitud del pecado, de la muerte y del demonio. El castigo divino pasará de largo para quienes estén sellados con la sangre de Cristo Jesús.

La pascua judía alude también al *acontecimiento del Sinaí*. Después de anunciar Moisés la ley de la alianza, estableció junto al pie del monte un altar. Varones jóvenes fueron encargados de ofrecer un holocausto al Señor e inmolarle toros. Tomó Moisés la mitad de la sangre y la derramó sobre el altar. Con la otra mitad aspergió al pueblo, diciendo: "Esta es la sangre de la alianza que hace con vosotros Yavé sobre todos estos preceptos contenidos en el libro de la ley y leídos al pueblo." Se ratificó la conclusión de la alianza con la sangre del sacrificio. El testamento alcanzó su forma definitiva en el Sinaí.

También el nuevo orden divino establecido por Cristo fué sellado con sangre, con la sangre que Cristó derramó en la cruz. Por la sangre de Cristo quedó establecido un nuevo orden de salvación. Cuando los Apóstoles oyeron las palabras de Cristo sobre el NT en su sangre, no les resultó totalmente nuevo este mensaje. Estaban preparados ya por las profecías de Jeremías.

De esta sangre del sacrificio, en la que Cristo fundamentó la nueva comunidad de los hombres con Dios, dice El en aquella hora de despedida, momentos antes de la Pasión, que se la da a ellos para bebida. Lo que hay en el cáliz es la sangre del sacrificio de la Nueva Alianza. Está presente allí bajo la apariencia de vino. Cristo se sirvió, para desarrollar este simbolismo, de los elementos ya existentes en el AT, especialmente de la celebración de la liberación de la cautividad de Egipto y de la legislación de la alianza sinaítica. Esta simbólica supone que Cristo habla del "derramamiento" de su sangre. Para ello emplea expresiones del AT; en esta simbólica se mantiene dentro de lo antiguo para representar lo nuevo fundado por El. De hecho la sangre presente en el cáliz es aquella sangre que será derramada en la cruz al día siguiente. De aquí que sea caracterizada expresamente como sangre del sacrificio propiciatorio (que es derramada para remisión de los pecados; cfr. *Is.* 53).

La misma forma del verbo en presente ("que es derramada") no puede tomarse como prueba de que en el momento en que Cristo pronuncia las palabras del cáliz, se derrame su sangre, es decir, sea sangre del sacrificio. Esta misma forma verbal en presente se emplea también para significar un futuro próximo. El "es derrama-

da" se refiere a la muerte en la cruz. Pero precisamente de la sangre que es derramada en la cruz por los pecados de muchos (el "de muchos" es igual que la totalidad, que comprende a los muchos), dice Cristo que El la ofrece a sus discípulos para beber. En el sacrificio banquete que prepara a los suyos actualiza su sangre, que nosotros debemos señalar como sangre del sacrificio, porque es la sangre de la alianza. Su sangre está aquí como sangre del sacrificio, como sangre sacrificada.

Si se interpreta el relato de la institución sobre el trasfondo del AT se llega a la firme conclusión de que la sangre de Cristo está realmente presente. Al hacerlo hay que interpretar primeramente las *palabras del vino.*

Las palabras del pan están evidentemente en exacta correspondencia con las palabras del vino. Así como en el AT la sangre derramada del cordero pascual es una figura análoga de la sangre de Cristo, igualmente el cordero que está colocado sobre la mesa es una prefiguración análoga del cuerpo de Cristo. Esto permite concluir que Cristo, con las palabras del pan, ofreció a sus discípulos su cuerpo como cuerpo sacrificado, como víctima. De su cuerpo dice que es entregado. La entrega acontece en la cruz. Pero el cuerpo sacrificado en la cruz ha sido actualizado por Cristo durante la celebración de la cena pascual y ofrecido a los discípulos. (De la fracción del pan no puede concluirse que sea pan del sacrificio. El fraccionar no hay que entenderlo como símbolo de la entrega, de la destrucción del cuerpo. Más bien es un acto necesario e inmediatamente anterior a la distribución.)

Con la acción de la cena pascual ha *anticipado* Cristo lo que más tarde haría al morir. Por ella mostró a sus discípulos lo que quería e hizo con la cruz: entrega allí su cuerpo y su sangre por ellos. La cena es la anticipación del sacrificio de la cruz. Esta comprobación sobre el sentido de la última cena bastará por ahora. A lo largo de la exposición intentaremos determinar más exactamente la naturaleza del holocausto y la relación de la Eucaristía para con el sacrificio de cruz.

V. *El mandato rememorativo*

Es de suma importancia que la Cena no sea un suceso que debía permanecer aislado, sino que debe renovarse siempre de nuevo (cfr. § 246). Jesús encargó a sus discípulos hicieran siempre de nuevo,

en memoria suya, lo que El había hecho. Los discípulos debían celebrar en memoria de su sacrificio de cruz, el sacrificio realizado por El allí, que fué anticipación del de la cruz. En él pervive la pascua viejotestamentaria, que perdió su justificación en el momento de la cena pascual y que quedó superada, porque su función profética quedó cumplida, como cumplimiento hasta el fin de los tiempos, del mandato divino dado a Moisés en celebrar eternamente el recuerdo de la liberación de Egipto.

Pablo ha atestiguado que la celebración de la Eucaristía se deriva de la acción y encargo de Cristo en el cenáculo. La celebración eucarística es, según él, el anuncio de la muerte de Cristo, no por la palabra, sino por la acción. El anuncio de la muerte de Cristo no se hace, en primer término, porque con ocasión de la celebración eucarística se habla de la muerte del Señor, aunque el misterio de su Pasión pueda estar atestiguado por la palabra también, sino porque la muerte de Cristo se representa y actualiza mediante la celebración de la Cena del Señor. La celebración eucarística tampoco es un mero recuerdo de la muerte, sino su memoria llena de realidad.

Se puede preguntar si los discípulos pudieron entender las concisas palabras de Jesús en su profunda significación. ¿Es lícito suponer que entendieron su *mandato institucional* realmente como un encargo de celebrar la memoria real de su sacrificio de muerte? A esta cuestión hay que contestar: De lo que Jesús dijo sólo disponemos de un breve relato. Es posible y probable que a ellos les explicara la realidad y los hechos de una manera más detallada. Por otra parte, los discípulos se movían por completo en el mundo ideológico del AT y podían, por tanto, profundizar más y descubrir más cosas en las palabras de Jesús que un lector no familiarizado con el AT. En particular hay que suponer que en el tiempo entre la Resurrección y la Ascensión a los cielos, en que habló con ellos acerca de los misterios del reino de Dios (*Act.* 1, 3), les explicaría también el misterio de la memoria de su sacrificio. Este es, en realidad, un elemento esencial para la propagación e implantación del reino de Dios, de la caridad. Pero, sobre todo, los discípulos fueron introducidos en el conocimiento de toda verdad (*Io.* 14, 26; 16, 12-14) por el Espíritu Santo que les fué enviado el día de Pentecostés. Además, por la profecía de la Eucaristía, atestiguada por el Evangelio de San Juan, estaban ya preparados y dispuestos. Allí se da testimonio de la Eucaristía, ante todo, como cuerpo verdadero y sangre verdadera de Cristo. Pero de la sangre

se dice que es entregada para la vida del mundo (*Io.* 6, 51). De una manera clara se caracteriza como cuerpo del sacrificio.

Cristo confió a sus discípulos el encargo de celebrar en adelante una nueva fiesta rememorativa en lugar de la viejotestamentaria. Todo judío que no creyera en Cristo, debería tomar este encargo, que ponía fin a la Antigua Alianza, como algo radicalmente demoledor y blasfemo. *Los discípulos que creían en El, aceptaron el encargo y lo cumplieron.* El Apóstol Pablo es testigo de ello. Lo que se hacía en Corinto era una costumbre recibida de la tradición. El Apóstol no ha introducido nada nuevo. Ni tampoco dió un nuevo significado a la costumbre ya existente. Tan sólo se limita a recomendar a los corintios tengan presente el verdadero sentido de lo que celebran y se abstengan de una indigna celebración de la muerte de Cristo. ¿Cómo hubiera sido posible introducir una novedad entre hombres que tomaron parte en la última Cena y que hubieran podido argüir al Apóstol de falsedad? Pablo no quiere introducir ningún nuevo culto, sino que, con motivo de los conocidos abusos en Corinto al celebrar la Eucaristía, quiere salir en contra del egoísmo que dominaba allí, oponerse a la brutal inconsideración y gula de algunos participantes de la Eucarista. Todos los cristianos de Corinto conocen el sentido y la finalidad de la celebración eucarística. Pero no todos celebran el misterio con la seriedad y respeto con que debe ser celebrada. Pablo quiere despertar en ellos la recta disposición de ánimo. A este fin les recuerda lo que ya conocen: la Cena de Cristo.

Igualmente el pasaje paulino en que se exhorta a no comer de las carnes sacrificadas a los ídolos (*I Cor.* 10, 14-22) es un testimonio de que desde un principio se celebró la Eucaristía como memoria del sacrificio de la muerte de Cristo. El Apóstol quiere apartar a los corintios de la participación en los sacrificios paganos con las siguientes reflexiones: el que come del sacrificio, está a la vez en el altar y participa de la acción del sacrificio, sacrifica él también. El que sacrifica a los ídolos, ofrece a los demonios. Esto no es posible para el cristiano. Participa de una cena que se opone radicalmente al sacrificio pagano; participa de la comunidad con el cuerpo y la sangre de Cristo. Si el argumento del Apóstol es concluyente, hay que concluir de sus palabras que la participación en el cuerpo y en la sangre de Cristo es a la vez participación en una acción sacrificial, esto es, que el cuerpo de Cristo es el cuerpo del sacrificio y que la sangre de Cristo es la sangre del sacrificio.

Que el mandato institucional de Cristo fué entendido y cum-

plido por sus discípulos *queda bien atestiguado por los dos relatos de los "Hechos de los Apóstoles"*. Los tres mil conversos por el sermón de Pedro permanecieron fieles en la doctrina del Apóstol y en la comunidad, en la fracción del pan y en las oraciones (*Act.* 2, 42). Estando Pablo en Troya, pronunció un sermón a los congregados para la fracción del pan que duró hasta el amanecer (*Act.* 20, 7-11). ¿Qué significaba la palabra "fracción del pan"? Para los lectores de los *Hechos de los Apóstoles* era tan familiar su sentido que no necesitaba ninguna ulterior explicación. En los *Hechos de los Apóstoles* se designa con ello un rito religioso. Los cristianos se congregaban el primer día de la semana para una celebración religiosa. En ninguna parte, fuera de la literatura bíblica, tiene la expresión una significación tan amplia. No existe ningún testimonio no cristiano que date de los siglos I y II en que "fracción del pan" signifique un banquete, sea religioso, sea profano. En todas partes que nos sale al encuentro significa una acción determinada, la de romper el pan con la que el paterfamilias inicia el convite o comida. Muchas veces este acto es considerado y valorado como acción religiosa. En la misma Escritura se emplea el vocablo para designar un acto concreto, el de partir y repartir el pan corriente (*Mt.* 14, 19; *Mc.* 6, 41; *Lc.* 9, 16; 24, 31) y también la fracción y reparto del pan eucarístico (*Mt.* 26, 26; *Mc.* 14, 22; *Lc.* 22, 19; *I Cor.* 11, 24), que nos da la comunidad con el cuerpo de Cristo (*I Cor.* 10, 16). Pero más allá de todo esto, significa todavía algo más, tiene un sentido que nos sale al paso en los *Hechos de los Apóstoles*. Designa claramente toda la celebración de la congregada comunidad cristiana. Por lo que, significando la palabra por lo común una parte de la celebración eucarística, se puede concluir con seguridad que allí donde describe una celebración, es ésta la de la Eucaristía. De hecho, la expresión se emplea también en la literatura postapostólica en este significado (por ejemplo, Ignacio de Antioquía, *A los Efesios* 20, 2; *Didache* 14).

El pasaje de *Lc.* 24, 30, en donde se narra que Jesús se sentó a la mesa con sus discípulos de Emmaús, tomó el pan, lo bendijo, lo rompió y dió a los discípulos, que por la fracción del pan conocieron que era El, no puede entenderse como eucarístico. Los que creen que también estas palabras se refieren a la Eucaristía, hacen resaltar que el relato del evangelista Lucas en los *Hechos de los Apóstoles* alude claramente a la Cena del Señor antes de su Pasión, descrita momentos antes con las mismas palabras (*Lc.* 22, 19 sigs.). Cristo celebró con sus discípulos la Eucaristía. Pero esta

interpretación se opone a dos hechos: en *Lc.* 24, 30, con la expresión "fracción del pan" no se describe toda una celebración, sino sólo la introducción a un banquete, aquel acto con el que el padre de familia da comienzo a la comida. Muchas veces vivieron los discípulos este acto del Señor. En él reconocen al Señor al instante. Al ver cómo rompe el pan conocen que es El. Si "fracción del pan" sinifica tan sólo un acto concreto, no hay razón para tomar la palabra eucarísticamente, de no existir otras razones que, como las inmediatas circunstancias de la comida, sugieran una interpretación eucarística. En un caso como éste la palabra "fracción del pan" no significa la celebración eucarística misma, sino la introducción a la misma (cfr., por ejemplo, *Lc.* 22, 19 sigs.). Habla, además, en contra de la interpretación eucarística el hecho de que Cristo expresó claramente en la última Cena su voluntad de no celebrar ya más El mismo la Eucaristía, sino que la confió a la Iglesia para memoria sempiterna suya.

El uso de esta expresión es un ejemplo más de cómo la Sagrada Escritura se sirve de las palabras del lenguaje ordinario, pero dándoles un sentido totalmente nuevo. Es posible que la palabra "fracción del pan" implique que la celebración eucarística tenía lugar en el marco de un convite ordinario. De ello hablaremos más adelante.

VI. *El testimonio de la "Epístola a los Hebreos"*

La *Epístola a los Hebreos* nos ofrece el último testimonio neotestamentario de la existencia del sacrificio eucarístico. Reproducimos aquí el pasaje en cuestión, en su contexto general, para facilitar la inteligencia de este texto difícil. *Hebreos* 13, 7-15: "Acordaos de vuestros pastores, que os predicaron la palabra de Dios, y considerando el fin de su vida, imitad su fe. Jesucristo es el mismo ayer y hoy y por los siglos. No os dejéis llevar de doctrinas varias y extrañas; porque es mejor fortalecer el corazón con la gracia que con viandas, de las que ningún provecho sacaron los que a ellas se apegaron. Nosotros tenemos un altar, del que no tienen facultad de comer los que sirven en el tabernáculo. Los cuerpos de aquellos animales cuya sangre, ofrecida por los pecados, es introducida en el santuario por el pontífice, son quemados fuera del campamento. Por lo cual también Jesús, a fin de santificar con su propia sangre al pueblo, padeció fuera de la puerta. Salgamos, pues, a El fuera del campamento, cargados con su oprobio, que

no tenemos aquí ciudad permanente, antes buscamos la futura. Por El ofrezcamos de continuo a Dios sacrificios de alabanza, esto es, el fruto de los labios que bendicen su nombre."

Es muy discutido el sentido de este texto. Tanto los exégetas protestantes como también los católicos entienden por altar la cruz e interpretan el comer como la fe en Cristo crucificado. De hecho la epístola a los Hebreos habla de continuo de la muerte de cruz como del sacrificio de la Nueva Alianza. Sin embargo, hay que interpretar el pasaje de una manera eucarística. El contexto así lo pone de manifiesto.

La epístola va dirigida a los judíos creyentes y compatriotas del autor que siguen observando la ley mosaica (9, 8; 10, 1-28). Corren el riesgo de caer de nuevo en el judaísmo (3, 12 ss.; 6, 6; 12, 15-25; 13, 9-15) y de perder la salud que les ha sido concedida por el bautismo. El apóstol quiere prevenirles ante este peligro. Con el baustismo está unida estrechamente la Eucaristía. Los destinatarios de la epístola están amenazados, por consiguiente, de caer en la tentación de despreciar la Eucaristía al despreciar el bautismo. El apóstol les muestra de una manera apremiante las consecuencias de semejante actitud. En el capítulo sexto, versículos 4 al 6, dice: "Porque quienes una vez iluminados, gustaron el don celestial y fueron hechos partícipes del Espíritu Santo, gustaron de la dulzura de la palabra de Dios y los prodigios del siglo venidero, y cayeron en la apostasía; es imposible que sean renovados otra vez a penitencia y de nuevo crucifiquen para sí mismos al Hijo de Dios y le expongan a la afrenta." La expresión "gustaron el don celestial" hay que entenderla eucarísticamente. Precisamente en la Eucaristía parece haberse originado el escándalo que sentían los lectores de la Epístola, que vacilan una y otra vez entre la observación de las leyes judías acerca de la comida, y la comida eucarística. En 13, 9 sig. señala el autor que la observación de las leyes judías sobre la comida ya no tiene virtud alguna, que lo que mejor fortalece el corazón es comer del altar que los creyentes tienen en Cristo. De esta comida no tienen facultad de comer, como él dice, los que sirven en el tabernáculo, esto es, aquellos que se mantienen fieles por anacronismo a las leyes judías ya superadas. Para ellos no existe ningún camino de salvación.

Del paralelismo con el sacrificio viejotestamentario se desprende que la Eucaristía está significada con el altar, del que no pueden comer los que sirven en el tabernáculo. Pues así como fué real el comer del sacrificio viejotestamentario, igualmente hay que en-

tender real y no simbólicamente el comer del altar neotestamentario. A este respecto observa J. Betz que la afirmación de que el corazón es fortalecido con la gracia (*charis*), tiene significación inmediatamente eucarística, ya que charis es un equivalente de Eu-charis-tia en la iglesia primitiva. Los adversarios parece que invocan en particular a su favor el contenido del cáliz, la sangre. En 10, 28 leemos "Si el que menosprecia la Ley de Moisés, sin misericordia es condenado a muerte sobre la palabra de dos o tres testigos, ¿de cuánto mayor castigo pensáis que será digno el que pisotea al Hijo de Dios y reputa por inmunda la sangre de su testamento, en el cual fué santificado, e insulta al Espíritu de la gracia?" La expresión "despreciar la sangre del testamento" (tenerla por inmunda), que nos recuerda la fórmula de San Marcos, se refiere a la Eucaristía.

Contra tales peligros y tentaciones exhorta el Apóstol a sus lectores, procedentes del judaísmo, a no abandonar el camino de la salvación una vez andado. En todo el capítulo 13 les da normas morales para este fin, entre las que está la correcta celebración de la Eucaristía. Estas reglas están determinadas y condicionadas por el hecho de que los creyentes cristianos han sido apartados tanto de la ley viejotestamentaria como del mundo y han sido unidos a Dios. En el capítulo 12 describe en cierto modo el nuevo ser de los cristianos, del que se origina su nueva disposición de ánimo. A este respecto dice lo siguiente: "Procurad la paz con todos y la santidad, sin la cual nadie verá a Dios; mirando bien que ninguno sea privado de la gracia de Dios, que ninguna raíz amarga, brotando, la impida y corrompa la fe e inficione a muchos. Mirad que ninguno incurra en fornicación, impureza o impiedad, como Esaú, que vendió su primogenitura por una comida. Bien sabéis cómo queriendo después heredar la bendición fué desechado y no halló lugar de penitencia, aunque con lágrimas lo buscó. Que no os habéis allegado al monte tangible, al fuego encendido, al torbellino, a la oscuridad, a la tormenta, al sonido de la trompeta y a la voz de las palabras, que quienes las oyeron rogaron que no se les hablase más; porque no podían oírlas sin temor. Si un animal tocaba al monte, había de ser apedreado. Y tan terrible era la aparición, que Moisés dijo: "Estoy aterrado y tembloroso." Pero vosotros os habéis allegado al monte de Sión, a la ciudad de Dios vivo, a la Jerusalén celestial y a las miradas de ángeles, a la asamblea, a la congregación de los primogénitos, que están escritos en los cielos. y a Dios, Juez de todos, y a los espíritus de los justos perfectos, y al

Mediador de la Nueva Alianza, Jesús, y a la aspersión de la sangre, que habla mejor que la de Abel. Mirad que no recuséis al que habla, porque si aquéllos, recusando al que en la tierra les hablaba, no escaparon del castigo, mucho menos nosotros, si desechamos al que desde el cielo nos habla, cuya voz entonces estremecía la tierra y ahora hace esta promesa: "Todavía una vez, yo conmoveré no sólo la tierra, sino también el cielo." Este "todavía una vez" muestra el cambio de las cosas movibles, por razón de haberse ya cumplido, a fin de que permaneciesen las no conmovibles. Por lo cual, ya que recibimos el reino inconmovible, guardemos la gracia, por la cual serviremos agradablemente a Dios con temor y reverencia, porque mostró Dios ser un fuego devorador."

Los hombres transformados en este nuevo ser deben ofrecer a Dios un sacrificio de alabanza. El requerimiento de alabar a Dios y la garantía de que Dios ve con agrado esta alabanza, puede despertar a primera vista la impresión de que el autor de la *Epístola a los Hebreos* fuera enemigo de la liturgia y del sacrificio. En realidad no es así. No sólo da testimonio de la liturgia terrena, sino que atestigua incluso la celestial. Precisamente la liturgia es el *leit-motiv* de la Epístola. La intención de sus exposiciones no está en contra del sacrificio, sino contra la rutinaria y mecánica realización del sacrificio. El autor urge una buena disposición de ánimo para el sacrificio. El comer del altar sólo da la salud al que lo hace con una entrega confiada a Dios, esto es, apartándose de lo terreno. En cambio, los que comen del altar, pero siguen apegados al mundo y a la ley no sacan provecho alguno de su comida. Símbolo de este apartarse del mundo y de la ley viejotestamentaria, esto es, superación tanto de lo natural como de una vida puramente legal, es el hecho de que Cristo ofreció su sacrificio fuera de la puerta de la ciudad terrena. Sólo el que con El abandona lo terreno y no hace caso a las burlas de los mundanos, podrá tomar parte de una manera llena de sentido, es decir, salvíficamente, en aquel sacrificio que Cristo ha ofrecido fuera de la ciudad. Cfr. J. Betz, *Der Abendmahlskelch im Judenchristentum*, en *Festschrift für Karl Adam* (1952), Abhandlungen über Theologie und Kirche, 109-137. P. C. Spicq, *L'épître aux Hébreux*, I (1952); II (1953).

A pesar de lo incomprensible que resulta para el pensamiento natural la celebración de la memoria del sacrificio de la muerte instituída por Cristo, se celebra con alegría y acción de gracias en la época postapostólica. Lo que los tres mil hicieron, al permanecer

fieles en la comunidad de la fracción del pan, fué continuado de generación en nueva generación, y continuará hasta la vuelta del Señor.

VII. *El testimonio de los Padres*

Algunos testimonios de la *Patrística* pondrán de manifiesto este acontecimiento central en el misterio de la Iglesia.

En la *Doctrina de los doce Apóstoles* o *Didaché*, cuya composición data de finales del siglo I y que puede considerarse como la más antigua ordenación eclesiástica, se recomienda a los creyentes a tomar parte en la celebración del sacrificio eucarístico: "En los domingos del Señor reuníos y partid el pan, y haced gracias, confesando antes vuestros pecados para que vuestro sacrificio sea puro. El que tenga algún disgusto con su amigo, no asista a vuestra reunión hasta haberse reconciliado, a fin de que no se contamine vuestro sacrificio. Pues esto es lo que dijo el Señor: "En todo lugar ofrézcaseme sacrificio limpio, porque soy yo rey grande, dice el Señor, y mi nombre es admirable en las naciones" (cap. 14). Se discute si también los capítulos noveno y décimo contienen referencias al sacrificio eucarístico. El pasaje en cuestión dice así: "Acerca de la Eucaristía, haréis las gracias de esta manera: Primero, sobre el cáliz: "Gracias te hacemos, Padre nuestro, por la santa viña de tu hijo David, que nos has revelado por Jesús, tu Hijo. Gloria a Ti por los siglos." Sobre la fracción del pan: "Gracias te hacemos, Padre nuestro, por la vida y la ciencia que nos revelaste por tu Hijo Jesús. A Ti la honra por los siglos." Como este pan partido estaba antes disperso por los montes, y recogido se ha hecho uno, así se recoja tu Iglesia de los confines de la tierra en tu reino. Porque tuya es la honra y el poder por Jesucristo en los siglos. Pero que nadie coma ni beba de vuestra Eucaristía sin estar bautizado en el nombre de Jesús, pues de esto dijo el Señor: "No deis lo santo a los perros." Y después de que os hayáis saciado dad así las gracias: "Gracias te damos, Padre santo, por tu santo nombre, que hiciste que habitara en nuestros corazones, y por la ciencia y la fe y la inmortalidad, que nos manifestaste por Jesús, tu Hijo. A Ti la gloria por los siglos. Tú, Señor omnipotente, creaste todas las cosas por tu nombre y diste a los hombres manjar y bebida para su disfrute, a fin de que rindan gracias, y a nosotros nos has concedido espiritual alimento y bebida y vida eterna por tu Hijo. Ante todo te hacemos gracias porque eres poderoso. A Ti la honra por los siglos. Acuérdate, Señor, de tu Iglesia, para librarla de todo mal y para perfeccionarla en tu caridad. Y recógela de los cuatro vientos ya santificada, en tu reino, que le tienes preparado. Porque tuya es la honra y el poder por los siglos. Venga tu gracia y pase este mundo. Hosanna al hijo de David. Si alguien está santo, acérquese. Si no lo está, arrepiéntase. Marán Athá. Amén. A los profetas permitidles dar gracias cuan largas quieran." ¿Hay que entender este texto de la Eucaristía, o de un convite comunitario no eucarístico, o de ambas cosas? Lo más correcto puede que sea la interpretación de que se trata de una celebración eucarística en el marco de un convite. Que se trata de la Eucaristía se sigue del hecho de que el capítulo 14, en donde

se describe la celebración del sacrificio en los domingos del Señor, se hace referencia de una manera clara a los capítulos 9 y 10; es, a saber, a la fracción del pan, que acabamos de mencionar. La misma expresión "fracción del pan" habla en favor de ello. No se habla expresamente de la memoria de la pasión del Señor. Pero esto no es de extrañar, si se piensa que se trata de un manual para los fieles, mientras que la oración eucarística es asunto de los profetas. La última frase acerca de los profetas atestigua indirectamente que se ha hecho memoria de la pasión de Cristo. Lo muestra también una comparación con Justino, *Apología* 1, 67. 5. Aquí se dice, además, que los profetas darán gracias lo mejor que puedan. Por su acción de gracias el pan y el vino se hacen cuerpo y sangre de Cristo. Los profetas hacen con su acción de gracias lo que hizo Cristo en la última Cena y que mandó hacer en su memoria.

Justino mártir hace una detallada exposición de la celebración eucarística en su primera *Apología*. En el capítulo 65 dice: "Nosotros, después de haber bautizado al que ha creído y se ha unido a nosotros, lo llevamos a los llamados hermanos, allí donde están reunidos para rezar fervorosamente las oraciones comunes por nosotros mismos, por el que ha sido iluminado y por todos los otros que hay en todas partes, para que seamos dignos de ser hallados perfectos conocedores de la verdad, buenos administradores y cumplidores de los mandamientos con obras, de suerte que consigamos la salvación eterna. Acabadas las preces nos saludamos con el ósculo. Seguidamente se presentan al que preside entre los hermanos pan y una copa de agua y vino. Cuando lo ha recibido alaba y glorifica al Padre de todas las cosas por el nombre del Hijo y del Espíritu Santo y da gracias largamente, porque por El hemos sido hechos dignos de estas cosas. Habiendo terminado él las oraciones y la acción de gracias, todo el pueblo presente aclama diciendo, "Amén". Amén significa, en hebreo, así sea. Después de que el que preside ha dado gracias y todo el pueblo ha aclamado, los que entre nosotros se llaman diáconos dan a cada uno de los presentes a participar del pan y del vino y del agua eucaristizados, que también llevan a los ausentes." Capítulo 66: "Este alimento se llama entre nosotros Eucaristía, del cual a ningún otro es lícito participar, sino al que cree que nuestra doctrina es verdadera, y que ha sido purificado con el bautismo para perdón de pecados y para regeneración y que vive como Cristo enseñó. Porque estas cosas no las tomamos como pan ordinario ni bebida ordinaria, sino que así como el Verbo de Dios, habiéndose encarnado Jesucristo nuestro Salvador, tuvo carne y sangre por nuestra salvación, así también se nos ha enseñado que el alimento eucaristizado mediante la palabra (verbo) de oración procedente de El (cfr. J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter* I, 1, 1955; O. Perler, *Logos und Eucharistie nach Justin I Apol.* c. 66, en "Divus Thomas" 18, 1940, 296-316)—alimento del que nuestra sangre y nuestra carne se nutren con arreglo a nuestra transformación—, es la carne y la sangre de aquel Jesús que se encarnó. Pues los Apóstoles, en los comentarios por ellos compuestos, llamados Evangelios, nos transmitieron que así les había sido mandado. Que Jesús, habiendo tomado el pan y dado gracias, dijo: "Haced esto en memoria de Mí; éste es mi cuerpo"; y que habiendo tomado del mismo modo el cáliz y dado gracias, dijo: "Esta es mi sangre"; y que solamente hizo participantes a ellos. Lo cual también en los misterios de Mitra han enseñado a hacerlo los malvados demonios, tomándolo por imi-

tación. Porque sabéis, o podéis saber, que cuando alguno es iniciado en ellos se ofrece pan y un cáliz de agua y se añaden ciertos versos."

Capítulo 67: "Nosotros, por tanto, después de esto recordamos siempre ya para adelante estas cosas entre nosotros; los que tenemos, socorremos a todos los abandonados, y siempre estamos unidos los unos con los otros. Y por todas las cosas de las cuales nos alimentamos bendecimos al Creador de todo, por medio de su Hijo Jesucristo y del Espíritu Santo. Y el día llamado del sol se tiene una reunión en un mismo sitio de todos los que habitan en las ciudades o en los campos y se leen los comentarios de los Apóstoles o las escrituras de los profetas, mientras el tiempo lo permite. Luego, cuando el lector ha acabado, el que preside exhorta e incita de palabra a la imitación de estas cosas excelsas. Después nos levantamos todos a una y recitamos oraciones; y, como antes dijimos, cuando hemos terminado de orar se presenta pan y vino y agua y el que preside eleva, según el poder que en él hay, oraciones, e igualmente acciones de gracias y el pueblo aclama diciendo el amén. Y se hace participante a cada uno de las cosas eucaristizadas y a los ausentes se les envía por medio de los diáconos. Los ricos que quieren, cada uno según su voluntad, dan lo que les parece, y lo que se reúne se pone a disposición del que preside y él socorre a los huérfanos y a las viudas y a los que por enfermedad o por cualquier otra causa se hallan abandonados, y a los encarcelados, y a los peregrinos, y, en una palabra, él cuida de cuantos padecen necesidad. Y nos reunimos todos el día del sol, puesto que es el día primero en el cual Dios, cambiando las tinieblas y la materia, creó el mundo, y Jesucristo, nuestro Salvador, en el mismo día resucitó de entre los muertos." Aún con mayor claridad habla San Justino en su *Diálogo contra el judío Trifón*. En el capítulo 41, 1-3 se dice: "La oblación de la harina de trigo, prescrita para los que quedaban limpios de la lepra, era figura del pan de la Eucaristía, que nuestro Señor Jesucristo mandó se hiciese en memoria de la pasión sufrida en favor de los que son purificados en las almas de toda maldad humana, para que al mismo tiempo diésemos gracias a Dios no sólo porque creó el mundo y todo cuanto en él hay por el hombre, sino también porque nos libró de la iniquidad en que estábamos y destruyó enteramente a los principados y potestades por medio de aquel que por la voluntad se hizo posible." Cita a continuación la profecía de *Malaquías* 1, 10-12 y prosigue: "Ya entonces predice acerca de los sacrificios que en todo lugar le son ofrecidos a El por nosotros los gentiles, esto es, el pan de la Eucaristía y el cáliz igualmente de la Eucaristía." Parecidamente se expresa en el capítulo 117, 1-3.

San Ireneo escribe en su obra *Contra las herejías* (lib. 4, cap. 17, sec. 5): "Pero dando también a sus discípulos el consejo de ofrecer las primicias de sus criaturas a Dios, no como si las necesitase El, sino para que ellos mismos no sean infructuosos ni ingratos, tomó el pan, que es algo de la creación, y dió gracias diciendo: "Este es mi cuerpo." Y de la misma manera, afirmó que el cáliz, que es de esta nuestra creación terrena, era su sangre; y enseñó la nueva oblación del NT, la cual, recibiéndola de los Apóstoles, la Iglesia, ofrece en todo el mundo."

San Gregorio Nacianceno escribe a Anfiloquio (*Carta* 171): "La lengua del sacerdote que piadosamente se ha ocupado con el Señor, levanta a los que yacen enfermos. Cuando, pues, desempeñas las funciones sacerdotales, obra lo que es mejor y líbranos del peso de nuestros pecados al tocar la

víctima relacionada con la Resurrección... Pero, oh devotísimo de Dios, no dejes de orar y abogar en favor nuestro cuando atraigas al Verbo con tu palabra, cuando con sección incruenta cortes el cuerpo y la sangre del Señor usando como espada tu voz." Y en otra parte dice: "Conociendo yo esto, y que nadie es digno del gran Dios, del gran sacrificio y del gran pontífice, si antes no se ha ofrecido a sí mismo a Dios como hostia viva, santa, y no se ha manifestado como razonable obsequio, grato a Dios, y no ha ofrecido a Dios un sacrificio de alabanza y un espíritu contrito, que es el único sacrificio que nos pide el que nos ha dado todo, ¿cómo iba yo a atreverme a ofrecerle el sacrificio eterno, anticipo de los grandes misterios, o cómo iba yo a revestirme el hábito y nombre de sacerdote antes de santificar mis manos con buenas obras?" (*Discurso* 2, sec. 95).

Al prefecto de Nacianzo dirige estas palabras: "Te presento a Cristo, el anonadamiento de Cristo por nosotros, la pasión del Impasible, la cruz y los clavos con los cuales yo he sido liberado del pecado; la sangre, la sepultura, la resurrección, la ascensión y también esta mesa a la cual nos acercamos a una; y estos tipos de mi salvación, que yo celebro, con la misma boca con la que te presento estas súplicas, es decir, el misterio sagrado y que nos lleva al cielo" (*Sermón* 17, 2).

San Juan Crisóstomo defiende con particular claridad la doctrina de la memoria del sacrificio eucarístico: "Pues ¿qué, acaso no presentamos oblaciones todos los días? Ciertamente, pero al hacerlo hacemos conmemoración de su muerte, y esta oblación es una, no muchas. ¿Cómo puede ser una y no muchas? Porque fué ofrecida una sola vez, como aquella que se ofrecía en el *Sancta Sanctorum*. Esto es tipo de aquélla, y ésta de aquélla, pues siempre ofrecemos el mismo Cristo, no hoy uno y mañana otro, sino siempre lo mismo. Y por esta razón el sacrificio es siempre uno; de lo contrario, ya que se ofrece en muchas partes, tendría que haber también muchos Cristos. Pero de ningún modo, sino que en todas partes es uno el Cristo, que está entero aquí, y entero allí, un solo cuerpo. Como, pues, Cristo, que se ofrece en muchas partes de la tierra es un solo cuerpo y no muchos cuerpos, así también es uno el sacrificio. Nuestro Pontífice es aquel que ofreció la hostia que nos purifica. Y ahora ofrecemos también aquella misma hostia que entonces fué ofrecida y que jamás se consumirá; esto se hace en memoria de lo que entonces sucedió: "Haced esto—dice—en memoria mía." No hacemos otro sacrificio, como lo hacía entonces el pontífice, sino que siempre ofrecemos el mismo, o mejor, hacemos conmemoración del sacrificio" (*Homilía sobre la carta a los Hebreos*, 10; 17, 3).

San Cirilo de Alejandría dice: "Porque anunciando la muerte según la carne del Hijo unigénito de Dios, esto es, de Jesucristo, y confesando su resurrección de entre los muertos y su ascensión a los cielos, celebramos en la Iglesia el sacrificio incruento y nos acercamos así a las místicas bendiciones y somos santificados por la participación de la sagrada carne y de la preciosa sangre de Cristo, el Salvador de todos nosotros." Y añade en el *Comentario a San Juan* (1, 12): Pues que la comunión de la mística bendición es una confesión de la resurrección de Cristo, es claro y bien patente, por lo que El dijo cuando por sí mismo celebró la forma del misterio; porque habiendo partido el pan, según está escrito, lo repartió, diciendo: "Este es mi cuerpo, el que por vosotros se entrega ahora, para perdón de pecados; haced esto en memoria mía." La participación de los

santos misterios es una verdadera confesión y memoria de haber el Señor muerto y de haber vuelto a la vida por nosotros."

Teodoreto de Ciro explica que "si, pues, el sacerdocio, según la Ley, llegó a su fin, y el sumo sacerdote, según el orden de Melquisedec, ofreció el sacrificio e hizo que los otros sacrificios no fuesen necesarios, ¿por qué los sacerdotes del NT celebran la mística liturgia? Pero es manifiesto a todos los versados en las cosas divinas que nosotros no ofrecemos otro sacrificio distinto, sino que celebramos la memoria de aquel único y saludable sacrificio. Pues nos lo mandó el mismo Señor: "Haced esto en memoria de Mí"; para que por la contemplación recordemos el tipo de los padecimientos sufridos por nosotros, nos inflamemos en amor al bienhechor y esperamos el disfrutar de los bienes futuros" *(Comentario a la Epístola a los Hebreos* 8, 4. 5; *Pg.* 82, 736). Comentando la primera carta a los corintios (11, 23-25), dice: "Les recordó (Pablo) aquella sagrada y santísima noche en la cual dió fin a la pascua figurativa, mostró el arquetipo del tipo y abrió las puertas del misterio saludable, no solamente a los once Apóstoles, sino también al traidor, distribuyó su precioso cuerpo y sangre. Y enseña que siempre podemos gozar de los bienes de aquella noche." Y en el versículo 26: "Después de su venida no habrá más necesidad de símbolos del cuerpo, puesto que aparecerá el cuerpo mismo."

Teodoro Mopsuesteno, de Cilicia († 428), explica a los catecúmenos en las homilías catequísticas encontradas por A. Mingana (cfr. A. Rücker, *Ritus baptismi et missae quem descripsit Theodorus ep. Mopsuestenus in sermonibus catecheticis e versione syriaca ab A. Mingana nuper reperta in linguam latinam translatus*, 1933): "Ante todo, pues, es menester conocer esto: que esto de lo que nosotros hacemos nuestro alimento es una clase de sacrificio que nosotros realizamos. En efecto, aun cuando en la comida y en la bebida hagamos memoria de la muerte de nuestro Señor y pensemos que esas cosas son en recuerdo de su pasión..., está bien claro que en la liturgia realizamos como un sacrificio. Ved, en efecto, la obra del Pontífice de la alianza nueva: ofrecer este sacrificio por medio del cual apareció en qué consiste la nueva alianza. Es, pues, evidentemente, un sacrificio, sin que sea algo nuevo ni que sea el suyo propio el que haga el Pontífice, sino que es un memorial de esa verdadera inmolación. Puesto que, en efecto, realizó en figuras las señales de las realidades del cielo, es necesario, en consecuencia, que este sacrificio sea también una manifestación de las mismas; y el Pontífice hace una especie de imagen de la liturgia que tiene lugar en el cielo, ya que no hubiera habido posibilidad de que nosotros fuéramos sacerdotes, los que tuviéramos la imagen de las realidades celestiales..." "Tenemos orden de realizar en este mundo las figuras y los símbolos de estos bienes futuros, para que, como quienes por la liturgia de los sacramentos, en figura, entran a gozar de los bienes celestiales, tengamos posesión y esperanza asegurada de estos bienes esperados. De la misma manera, pues, que el verdadero nacimiento nuevo es el que esperamos por la resurrección, mientras que hay un nacimiento nuevo en figura que nosotros cumplimos en el bautismo, también el alimento verdadero de la inmortalidad es el que esperamos tomar, que, por un don del Espíritu Santo, tendremos verdaderamente entonces, mientras que ahora somos alimentados como en figura de un alimento inmortal que tenemos, ya en figura, ya en gracia a las figuras, por la gracia del Espíritu Santo.

Necesariamente, pues, era preciso también que se cumpliera una cierta imagen del gran sacerdote; por lo cual, hay quienes presiden la liturgia de estas figuras. Pues aquello mismo, creemos, que Cristo nuestro Señor ha cumplido efectivamente y cumplirá, esto mismo, creemos, es lo que cumplen, por los sacramentos, aquellos que la gracia divina ha elegido como sacerdotes de la nueva alianza, por el descenso del Espíritu Santo sobre ellos, con miras a la confirmación y a la seguridad de los hijos del sacramento. Por esto mismo no han sido víctimas nuevas las que inmolaban, como aquellas que se inmolan en todo tiempo según la Ley. Estos habían recibido orden de ofrecer a Dios víctimas numerosas y variadas: toros, cabras y ovejas, y ofrecían en todo tiempo víctimas nuevas; cuando, en efecto, habían sido inmoladas, muertas y destruídas enteramente las primeras, eran ofrecidas otras siempre, en lugar de las que habían sido ya inmoladas. Por el contrario, todos los sacerdotes de la nueva alianza ofrecen el mismo sacrificio continuamente, en todo lugar y en todo tiempo; porque es único también el sacrificio que fué ofrecido, por todos, de Cristo nuestro Señor, que aceptó la muerte por nosotros y por la oblación de este sacrificio compró para nosotros la perfección, como dice el bienaventurado Pablo: "Por una sola oblación, en efecto—dice él—, ha hecho perfectos para siempre a los que son santificados" *(Hebr.* 10, 14).

Pues nosotros todos, en todo lugar, en todo tiempo, continuamente celebramos el memorial de este mismo sacrificio, porque cada vez que comemos de este pan y bebemos este cáliz hacemos memoria de la muerte de nuestro Señor hasta que venga. Cada vez, pues, que se celebra la liturgia de este temible sacrificio—que manifiestamente es la semejanza de las realidades celestes, que nosotros, al terminar, obtenemos el favor de tomar por el comer y el beber en orden a participar verdaderamente de los bienes futuros—, es preciso que nos representemos en nuestra conciencia, como en fantasmas, que estamos aquí como en el cielo; por la fe esbozamos en nuestra inteligencia la visión de las realidades celestes, considerando que Cristo, que está en el cielo, que murió por nosotros, ha resucitado y subió al cielo, es el mismo, también ahora el inmolado por medio de estas figuras; de modo que considerando por nuestros propios ojos, por la fe de estos recuerdos que ahora se celebran, somos conducidos a ver aún que muere, resucita y sube al cielo, lo cual ya tuvo lugar para nosotros antes.

Y puesto que Cristo nuestro Señor se ha ofrecido El mismo por nosotros en sacrificio y ha llegado a ser para nosotros, efectivamente, un gran Sacerdote, es una imagen de aquel pontífice, lo que es preciso pensemos que representa este que ahora está junto a este altar. No es su propio sacrificio el que ofrece allí, donde no es El ya verdaderamente el gran Sacerdote, sino que, como en una especie de imagen, cumple la liturgia de este sacrificio inefable—imagen por medio de la cual esboza para ti una representación de estas inefables realidades celestes como en fantasmas—y una representación de las potencias inteligibles e incorpóreas. Por haber sido ésta la economía demasiado alta para ser expresada, la cual por nosotros cumplió Cristo nuestro Señor, le sirvieron las potestades invisibles."

Según San Cipriano, la liturgia eucarística es un memorial de la pasión del Señor. "La pasión del Señor es el sacrificio que ofrecemos" *(Carta* 63, n. 17). San Ambrosio nos dice: "Por una muerte fué redimido el mundo... Su muerte es, por tanto, vida para todos. Con su muerte hemos sido se-

llados; anunciamos su muerte cuando oramos, predicamos su muerte cuando ofrecemos; su muerte es victoria, su muerte es misterio, su muerte es la *annua solemnitas mundi*, la solemnidad anual del mundo" (*De la muerte de su hermano Sátiro* 2, 45). Y en la explicación al salmo 38, 25 dice: "Primero precedió la sombra, siguió después la imagen, será por fin la realidad. La sombra estuvo en la Ley, la imagen en el Evangelio y la verdad estará en la vida celestial... Luego las cosas que ahora se verifican en la Iglesia estaban como en sombra en las predicciones de los profetas... Ahora vemos los bienes como en imagen y tenemos los bienes de la imagen misma. Vimos venir a nosotros al Príncipe de los sacerdotes, vimos y le oímos cómo ofrecía su sangre por nosotros; le seguimos en cuanto podemos, los sacerdotes, ofreciendo el sacrificio por el pueblo; aunque débiles por nuestros propios méritos, somos, sin embargo, dignos de honra por el sacrificio; porque si bien ahora Cristo no parece ofrecer, sin embargo, El mismo es ofrecido en la tierra, porque se ofrece el cuerpo de Cristo; más aún, se manifiesta que El mismo ofrece en nosotros, cuya palabra santifica el sacrificio que se ofrece. Y El asiste ahora como abogado nuestro ante el Padre; pero ahora no lo vemos; lo veremos cuando desaparezca la imagen, cuando llegue la realidad..." (*Explicación al salmo* 38, 25). Y en el tratado *Sobre los oficios de los ministros sagrados* añade: "Sombra en la Ley, imagen en el Evangelio, verdad en los cielos. Antes se ofrecía el cordero, también se ofrecía el ternero; ahora se ofrece Cristo, pero se ofrece como hombre, como el que padece; y se ofrece El a Sí mismo como sacerdote para perdonar nuestros pecados: aquí en imagen, allí en verdad, donde como abogado intercede ante el Padre por nosotros" (*De officiis* 1, 238).

San Agustín desarrolla con abundancia este punto. En *De diversis quaestionibus* 83, q. 61, 2 explica que "El mismo es nuestro sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec, que se ofreció a sí mismo como holocausto por nuestros pecados y encomendó que se celebrara la semejanza de aquel sacrificio en memoria de su pasión". En su escrito *Contra Fausto, maniqueo* dice: "porque esas mismas cosas fueron figuras nuestras y todas significaron un único sacrificio, cuyo recuerdo celebramos ahora" (*Contra Fausto, maniqueo* 6, 5). San León Magno explica en un sermón sobre la pasión del Señor: "Pero Jesús, firme en su determinación e intrépido en la obra del mandato paterno, ponía fin al AT y creaba la nueva Pascua. Sentados, pues, con El sus discípulos para comer la mística cena, mientras en el atrio de Caifás se maquinaba cómo podría matarse a Cristo, El, disponiendo el sacramento de su cuerpo y sangre, enseñaba cuál era la hostia que debía ofrecerse a Dios" (*Sermo* 58, 3). Máximo de Turín añade: "¿Qué más reverente, qué más honorable puede decirse que descansar bajo el ara en la que se celebra el sacrificio a Dios, en la que se ofrecen hostias, en la que el Señor es el sacerdote, como está escrito: "Tú eres sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec"? Con razón, pues, los mártires se colocan bajo el ara, porque sobre el ara se pone Cristo. Con razón las almas de los justos descansan bajo el altar, porque sobre el altar se ofrece el cuerpo del Señor. Ni sin causa se exige allí por los justos la venganza de la sangre, donde la sangre de Cristo también se derrama por los pecadores. Por lo tanto, adecuadamente y como por cierta afinidad, se decretó la sepultura para los mártires allí donde la muerte del Señor se celebra todos los días, como El mismo dice: "Cuantas

veces hiciereis esto anunciaréis mi muerte hasta que venga." A saber, para que los que muriesen por causa de su muerte descansen con el misterio de su sacramento. No sin causa digo que ha sido erigido el túmulo del mártir como por cierta afinidad allí donde se colocan los miembros de la muerte del Señor, para que también uniese la santidad del lugar a los que había unido con Cristo la causa de una única pasión. Leemos que la mayor parte de los justos gozan en el seno de Abraham, que algunos se alegran con la amenidad del paraíso; nadie, sin embargo, mereció más que los mártires, esto es, descansar donde Cristo es víctima y sacerdote. A saber: que por la oblación de la hostia consigan propiciación y reciban la bendición y todo el fruto de la celebración sacerdotal" (*Sermón* 78). En un sermón atribuído a Fausto de Riez se dice que "Tomó, pues, la materia de nuestra mortalidad, para que, informada de su inmortalidad, pudiera morir la vida por los muertos. Y porque el cuerpo ascendido iba a ser apartado de nuestros ojos y llevado a las estrellas, era necesario, si había de ser adorado constantemente, que nos consagrase en este día el sacramento de su cuerpo y sangre y que por razón hiciera esto valiéndose del misterio por el que una vez era ofrecido como precio; para que, ya que la redención corría cada día y sin cesar por la salvación de los hombres, fuera perpetua también la oblación de la redención y aquella víctima perenne estuviera siempre viva en el recuerdo y siempre presente como gracia" (*De corpore et sanguine Christi*, homilía 1-2). San Gregorio Magno dice: "Pues la hostia del sagrado altar, ofrecida con lágrimas y mente piadosa en orden a nuestra absolución, nos sirve de apoyo en un modo singular; porque Aquel que al resucitar en su persona de entre los muertos ya no muere, aún padece de nuevo por nosotros en su misterio mediante esta hostia. Porque cuantas veces le ofrecemos la hostia de su pasión, tantas rehacemos su pasión en nuestro provecho en orden a nuestra absolución" (*Homilia in Evangelium* 37, 7). Los textos citados aquí han sido tomados, en su mayoría, de la obra de J. Solano, S. J., *Textos eucarísticos primitivos*, 2 vols., Madrid, 1954. En la edición original lo fueron de O. Casel, *Das Mysteriengedaechtnis der Messliturgie im Lichte der Tradition*, en "Jahrbuch fuer Liturgiewissenschaft" 6 (1926), 113-204. Otros textos se encontrarán fácilmente en L. von Rudloff, *Das Zeugnis der Vaeter*, 1937, 305-342, y en Rouët de Journel, *Enchiridion patristicum*.

Aunque entre los Padres se llame a menudo *sacrificio espiritual* a la Eucaristía, no por ello se pone en peligro su realidad. La expresión no significa que se ofrezcan sacrificios puramente espirituales de obediencia y dominio de sí mismo diferentes del sacrificio sensible de la pasión del Señor, sino que se ofrece un sacrificio configurado y santificado por el Espíritu Santo, que hace partícipe al hombre del culto celestial que ofrece Cristo al Padre. En ello está incluído el que el oferente no ofrece un don sacrifical puramente objetivo, sino que realiza su acción con fe. Lo cual a su vez significa que se incorpora a la acción sacrifical de Cristo y a su manera de sentir al hacerlo. Esto acontece en la comunidad del Espíritu Santo. Cfr. la citada obra de O. Casel, pág. 250.

VIII. *Delimitación frente a celebraciones no cristianas*

La conmemoración de su sacrificio de muerte, introducida por Cristo, *es distinta esencialmente de todas las celebraciones religiosas judaicas y paganas.* No puede, por consiguiente, hacerse derivar de ellas. La diferencia entre el sacrificio eucarístico y las ceremonias judías ya fué puesta de relieve.

Por lo que se refiere a la relación del sacrificio convite eucarístico y de las celebraciones paganas, sobre todo helenísticas, hay que decir que los representantes liberales de la historia de las religiones pretenden explicar el sacrificio eucarístico partiendo del paganismo. (Se hablará al tratar del convite eucarístico acerca del intento de demostrar que el convite eucarístico está tomado del paganismo. Aquí hablaremos solamente en general de la relación de la Eucaristía para con el paganismo.) *A priori* fracasa el intento de una tal derivación, debido a que la revelación del movimiento salvífico que procede del corazón paternal de Dios y que encuentra su culminación en la muerte del Hijo, no tiene correspondencia alguna en el mundo antiguo. Cfr. § 139. Y puesto que según la Escritura esta muerte sacrificio se actualiza en la Eucaristía, resulta imposible una imitación tomada del paganismo. Lo que el paganismo no tiene, no puede ser plagiado de él.

K. Prümm cita una diferencia todavía más importante entre la celebración eucarística y los cultos vitales religiosos del Oriente. Los cultos de misterios se celebraban anualmente. Esto estaba muy en orden, ya que no eran otra cosa más que el recorrido del círculo anual de la naturaleza. La Eucaristía no es la celebración del curso de la naturaleza, sino de la muerte histórica de Cristo. De aquí que la frecuencia de su repetición no dependa del curso de la naturaleza. Ya desde los tiempos apostólicos se celebra por lo menos todos los domingos. Cfr. K. Prümm, *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt*, 1935. A. Arnold, *Der Ursprung des christlichen Abendmahles*, 1937.

§ 247

El signo externo del sacramento eucarístico

El sacramento eucarístico tiene la *forma de un banquete.* Aunque las palabras y los signos de este banquete dejan entreverlo como banquete-*sacrificio,* no por esto deja de estar en primer plano la forma de banquete. No comprende sólo el acto de comer, sino que abarca también una serie de otros momentos. Así pertenecen al convite la mesa, los alimentos, la oración de la mesa, además de las personas que celebran el banquete; incluso las flores que están sobre la mesa, la música y el canto que acompañan al banquete. Naturalmente, el acto de comer juega aquí un papel especialmente importante. Pues por razón de la comida se celebra el banquete. Sin embargo, no todo se acaba con el comer. Así, por ejemplo, las flores son algo más que meros adornos. Hacen alusión, como indica la consideración histórica, al árbol de la vida en el paraíso y simbolizan la cruz como verdadero árbol de vida.

Aunque digamos que la Eucaristía es un banquete, esta caracterización, como toda afirmación teológica, tiene significación analógica. La Eucaristía es, por tanto, semejante a un convite terrenal, de modo que en ella encontramos también los mencionados momentos; pero en mayor medida le es desigual, de forma que no sin reparo podemos traspasar al banquete eucarístico aquellos elementos que pertenecen al banquete terrenal. La simbólica tomada del banquete terrenal nos permite, con todo, comprender con mayor claridad el convite eucarístico. Sobre todo nos deja ver con evidencia que también pertenecen a la simbólica del convite eucarístico alimentos, personas, conversaciones de sobremesa, oraciones, etc.

Encontramos también en la forma de la celebración eucarística alusiones al carácter sacrifical. Hay que tener en cuenta, para una visión total, los símbolos del banquete y los del sacrificio y unirlos para llegar a una síntesis.

Si nos preguntamos qué es lo indispensable para el banquete eucarístico, de modo que de no darse tampoco se daría el sacramento eucarístico y que, por tanto, es el *signo externo esencial,* podemos distinguir también aquí entre *res et verbum* (materia y forma).

I. *La materia*

La materia apropiada para la confección de la Eucaristía es pan y vino de uva (Dogma de fe: D. 414, 416; IV Concilio Lateranense: D. 430; Decreto para los Griegos; D. 692; Decreto para los Griegos: D. 698; Decreto para los Armenios: D. 715).

Los relatos de la institución atestiguan que Cristo empleó pan y vino al instituir la Eucaristía. Véase también *Act.* 2, 42; 20, 7; *I Cor.* 10, 16 sig.

Es teológicamente cierto que para la validez es necesario y suficiente cualquier forma de pan de trigo (D. 692; 698; 715). Esto se puede colegir del hecho de que en el convite pascual se usó pan de trigo. Para la realización del sacramento eucarístico es indiferente si se usa pan ácimo o no. En la Iglesia latina está mandado que sea pan ácimo; en la griega, fermentado. El mismo Cristo usaría pan ácimo, como dejan entrever los relatos de la Cena. En la Iglesia latina se usó pan fermentado hasta el siglo IX. Cosa ésta que puede demostrarse sin esfuerzo. Muchos Padres describen el pan usado para la celebración del sacrificio como pan ordinario, tomado de los dones de los fieles, que consistía generalmente en pan casero. Así pudo reprochar San Cipriano a una pudiente dama que se atrevía a participar en el banquete sacrifical, preparado con los dones de los pobres, sin que ella aportase su propia ofrenda. San Agustín describe detalladamente la manera como se hace el pan, y lo expone como símbolo del hacerse del cristiano, sin acentuar el aspecto de ser ácimo, que le habría dado abundante ocasión para su interpretación simbólica. Juan, diácono (muerto antes de 882), cuenta del Papa Gregorio Magno que, en cierta ocasión, dió a comulgar a una matrona romana precisamente el mismo pan consagrado que ella misma había entregado como ofrenda. Hacia la mitad del siglo V encontramos aún la costumbre de recoger en el mercado el pan del sacrificio. El XVI Concilio de Toledo exige que no se tome el pan que ha de consagrarse del pan casero, sino que debe ser todo un pan no demasiado grande y de color blanco.

El primer testigo garantizado del empleo *de pan ácimo* es Rabano Mauro (muerto en 856). (La Carta de Isidoro a Redemptus, que figuraba hasta ahora como uno de los más antiguos testigos de la costumbre del uso de pan ácimo, no es auténtica.) En la iglesia griega se empleó siempre pan fermentado. Sólo a partir del siglo XI, durante el cisma griego, convirtióse en tema central de discordia la

diferencia existente entre la iglesia oriental y la occidental en este punto. Ambas partes luchaban apoyándose en la Escritura. La interpretación simbólica apoyaba la demostración. Los latinos veían en el pan fermentado la imagen de la corrupción moral, y en el ácimo la de la pureza; los griegos, a su vez, consideraban lo ácimo como imagen del cuerpo cadavérico, tal como había sido enseñado por el hereje Apolinar. Después de la primera discusión, Gregorio VII se pronunció a favor de la tolerancia de la costumbre griega. Anselmo de Canterbury fundamenta el derecho de las dos costumbres, aunque considera la occidental como más conveniente. Cfr. J. R. Geiselmann, *Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter*, 1933.

Algunas sectas viejocristianas emplean en lugar del vino agua (acuarios). En una carta al obispo Cecilio (63, 17), San Cipriano reprende la mala costumbre introducida en algunas comunidades que, o por ignorancia o por simplicidad, usan agua en vez de vino al hacer la Eucaristía. Sólo el vino, y no el agua, es imagen de la sangre de Cristo, según la Eucaristía. *La mezcla de agua* atestiguada ya por Justino, mártir, por Ireneo y Cipriano, es necesaria actualmente por disposición eclesiástica para la licitud, pero no para la confección del sacrificio eucarístico. Santo Tomás de Aquino da la siguiente razón del por qué se añade agua: Se cree con probabilidad que el Señor la instituyó con vino mezclado con agua, según costumbre de aquella tierra. El agua representa la pasión de Cristo, puesto que después de su muerte manó agua de su costado. Significa también la unión del pueblo cristiano con Cristo. Finalmente, indica el efecto del sacramento eucarístico: el paso a la vida eterna. Muchos Padres vieron en la mezcla de agua y vino una representación sensible de la unión de lo divino y de lo humano en Cristo.

II. *La forma*

1. La *forma* (las palabras) del sacramento eucarístico consiste en las palabras con que Cristo, en la última Cena, ofreció a los apóstoles su cuerpo y sangre. (Doctrina teológicamente cierta: D. 414; 698: Decreto para los Armenios; D. 715: Decreto para los Jacobitas; D. 874: Concilio de Trento, sesión XIII, cap. 1; D. 876; cap. 3; D. 938; cap. 4; D. 953; sesión XXII, can. 6.) Está determinada con fijeza la forma de las palabras del pan. Todos los relatos están de acuerdo sobre ello. En las palabras del pan te-

nemos las mismas palabras del Señor. Los relatos neotestamentarios se distinguen entre sí por respecto a las palabras del vino, de modo que cabe preguntar cuál de ellos reproduce con más fidelidad las palabras del Señor. Podría pensarse, en primer lugar, que aquéllas del relato paulino son las más fieles, por ser la más antigua forma literaria de relato. Pero hay que tener en cuenta que las necesidades de la liturgia y el pensamiento teológico del apóstol han retocado el texto del relato. No será posible determinar con plena seguridad cuál fué el texto exacto de las palabras del cáliz. Quizá usó Cristo una fórmula de la que puede sacarse tanto el texto paulino como el de Marcos; algo así: Este cáliz es mi alianza, porque contiene mi sangre. La inseguridad se refiere sólo a la formulación, no al contenido y sentido de lo dicho. Este es más bien totalmente evidente y es atestiguado del mismo modo por todos los relatores: por San Pablo, de forma más indirecta y concisa; por San Marcos, más directa y expresa: Lo que hay en el cáliz es mi sangre.

Las palabras con que el Señor acompañó el ofrecimiento del pan y del vino son llamadas frecuentemente "palabras significativas". Sin embargo, esta expresión es equívoca. Las palabras de Jesús no tienen sólo una función significativa, sino creadora. Producen lo que dicen. No determinan sólo un hecho, sino que lo crean al determinarlo. Tienen carácter revelador. Son palabras de revelación, en las que habita la *dynamis* propia de la divina revelación.

Muchos escolásticos primitivos (entre ellos Inocencio III antes de su elección para Papa) eran de la opinión que Cristo consumó el sacramento eucarístico por medio de su bendición antes de las palabras de la institución, o por medio de un oculto acto de voluntad, o por unas palabras desconocidas para nosotros, y que en las palabras de la institución que nos han sido transmitidas pronunció la consagración realizada, pero que a sus apóstoles les mandó celebrar la Eucaristía con las palabras empleadas por El.

Desde un principio enseñaron los escritores eclesiásticos, por ejemplo Justino, Ireneo, Orígenes, que la consagración tiene lugar por *la oración* (epíclesis) o por las *palabras de acción de gracias*. Las tenemos en el *Canon*. En la concepción de la antigua iglesia no tiene éste el sentido de adorno o de interpretación de las palabras de la institución, sino carácter de *epíclesis* y de *Eucaristía*.

2. La epíclesis no hay que entenderla aquí como ruego implorando la venida del Espíritu Santo o del Logos en sentido estricto. La epíclesis significa más bien la invocación de los nombres divinos

sobre el pan y el vino. Se atribuyó a esta recitación de los nombres divinos la fuerza de hacer que Dios bajara allí. Esto no era magia alguna. Más bien se estaba convencido que Dios desciende allí por un acto libre y superior de amor y misericordia, y transforma los dones cuando se dice su nombre. Así la epíclesis obraba como invocación al Dios misericordioso. Parece que ya San Ireneo atribuyó virtud consagradora a la epíclesis (*Contra las herejías*. 4, 18). San Basilio habla de la gran virtud que tienen las palabras de la epíclesis respecto del misterio, si bien a diferencia de las palabras de la institución del Señor no figuran en la Escritura, sino que nos han sido transmitidas en la doctrina oral (*Sobre el Espíritu Santo*, 37, 66). San Cirilo de Jerusalén explica que el pan y el vino de la Eucaristía son pan y vino ordinarios antes de la invocación de la santa y venerada Trinidad, pero que después de la invocación el pan se ha convertido en cuerpo de Cristo y el vino en sangre de Cristo. En la celebración eucarística, "después que nos hemos santificado a nosotros mismos con estos himnos espirituales, invocamos la misericordia de Dios para que envíe su Santo Espíritu sobre la oblación, para que haga al pan cuerpo de Cristo y al vino sangre de Cristo. Pues ciertamente cualquier cosa que tocare el Espíritu Santo será santificada y cambiada" (*Catequesis mistagógica quinta*, 7).

La misma valoración de la epíclesis encontramos en la mayoría de las liturgias de la iglesia oriental, en las que casi siempre sigue la oración pidiendo la transformación de los elementos por la venida del Espíritu Santo, a las palabras de la institución.

3. También el canon tiene sentido de *acción de gracias*. Se dan gracias a Dios por todos sus dones, especialmente por el obsequio de la redención. La acción de gracias tiene lugar por mediación de Cristo, Nuestro Señor, es decir, en comunidad con El y por su mediación. Ofrecemos aquí, como ejemplo de oración eucarística, la rezada por Hipólito en la *Tradición apostólica*: "El Señor con vosotros." Y todos digan: "Y con tu espíritu." "Arriba los corazones." "Los tenemos ya dirigidos al Señor." "Demos gracias al Señor." "Es cosa digna y justa." Y continúe así: Te damos gracias, oh Dios, por medio de tu amado Hijo Jesucristo, el cual nos enviaste en los últimos tiempos como Salvador y Redentor nuestro y como anunciador de tu voluntad. El es tu Verbo inseparable, por quien hiciste todas las cosas y en el que te has complacido. Lo enviaste desde el cielo al seno de una Virgen, el cual fué concebido y se encarnó, y se mostró como Hijo tuyo nacido del Espíritu Santo y de

la Virgen. El, cumpliendo tu voluntad y conquistándole tu pueblo santo, extendió sus manos padeciendo para librar del sufrimiento a los que creyeron en Ti. El cual, habiéndose entregado voluntariamente a la pasión para destruir la muerte, romper las cadenas del demonio, humillar al infierno, iluminar a los justos, cumplirlo todo y manifestar la resurrección, tomando el pan y dándote gracias, dijo: Tomad, comed: Este es mi cuerpo, que por vosotros será destrozado. Del mismo modo tomó el cáliz, diciendo: Esta es mi sangre, que por vosotros es derramada; cuando hacéis esto, renováis el recuerdo de mí.

Recordando, pues, la muerte y la resurrección de El, te ofrecemos el pan y el cáliz, dándote gracias, porque nos tuviste por dignos de estar delante de ti y de servirte. Y te pedimos que envíes tu Espíritu Santo a la oblación de la santa Iglesia. Juntándolos en uno, da a todos los santos que la reciben, que sean llenos del Espíritu Santo para confirmación de la fe en la verdad, para que te alabemos y glorifiquemos por tu Hijo Jesucristo, por medio del cual honor y gloria a ti, al Padre y al Hijo con el Espíritu Santo en tu Santa Iglesia, ahora y por los siglos de los siglos. Amén. (*Tradición Apostólica*, en J. Quasten, *Monumenta eucharistica, Floril. Patristicum* VII, 4 [1935], 29-30).

San Justino dice: "Seguidamente se presenta al que preside entre los hermanos pan y una copa de agua y vino mezclado con agua. Cuando lo ha recibido, alaba y glorifica al Padre de todas las cosas por el nombre del Hijo y del Espíritu Santo, y da gracias largamente, porque por El hemos sido hechos dignos de estas cosas" (*Primera Apología*, 65). Por la acción de gracias hecha sobre el pan y el vino reciben el mismo pan y vino el carácter de acción de gracias. Así son transformados, al convertirse en dones (de acción de gracias) eucarísticos.

4. Epíclesis y acción de gracias obran en los dones sensibles de tal modo que éstos se convierten en sacrificio espiritual (Logike-Thysia). La Iglesia antigua tuvo que tener muy en cuenta el hacer frente a cualquier materialización del sacrificio. Este peligro existía siempre que se sacrificaban dones materiales. La Iglesia salió al paso de este peligro al espiritualizar los dones materiales. Esto era posible, ya que, en último término, sus ofrendas no eran las cosas sacadas de la tierra, sino el cuerpo y sangre de Cristo. Contribuyeron a una mejor inteligencia de todo esto, en favor de la Iglesia, algunas indicaciones del mundo pagano influído por el judaísmo, par-

ticularmente los escritos herméticos. En el primer libro de los escritos herméticos, en el llamado Poimandres, se dice: "Santo eres Tú, Dios, Padre del universo. Santo eres Tú, Dios, cuya voluntad está llena de sus fuerzas. Santo eres Tú, Dios, que quieres ser conocido y lo eres de los tuyos. Santo eres Tú, que por mediación del Logos fundamentas el ser. Santo eres Tú, de quien toda la naturaleza es imagen. Santo eres Tú, que no has sido configurado por la naturaleza. Santo eres Tú, poderoso sobre todo poder. Santo eres Tú, excelso sobre toda alabanza. Acepta el sacrificio espiritual, hostia pura de un alma y un corazón, que se han sacrificado a Ti. Inefable, indescriptible, que irrumpe en el silencio. Escucha mi súplica de conocimiento sin error, tal como conviene a nuestro ser. Enséñame e ilumina con tu gracia a los hermanos de mi linaje, hijos tuyos, que están sentados en la ignorancia. Yo creo en Ti y doy testimonio de Ti. Escribo en la vida y en la luz. Alabanza sea a Ti, oh Padre. Tu hombre quiere santificar contigo, como Tú le has dado todo poder" (O. Casel, *Das Gedächtnis des Herrn*, 44).

Tenemos aquí el concepto más depurado de sacrificio de espiritualización e interiorización. Pero a este sacrificio le faltan los dones materiales como símbolo de la inmolación interior. La Iglesia se sirve de la idea de espiritualización e interiorización que hay en estos textos para hacer comprensible la espiritualidad de sus dones materiales. Así San Justino explicó en su Apología a los cultos emperadores Antonio y Pío, lo mismo que a Marco Aurelio, cómo debido a la prolongada oración de gracias los mismos dones se espiritualizan. Se convierten en Eucaristía viva. Con ello expresa lo que era creencia general de la Iglesia.

San Ireneo, por ejemplo, dice: "Porque así como el pan que es de la tierra, recibiendo la invocación de Dios, ya no es pan ordinario, sino Eucaristía, constituída por dos elementos terreno y celestial, así también nuestros cuerpos, recibiendo la Eucaristía, no son corruptibles, sino que poseen la esperanza de la resurrección para siempre" (*Contra las herejías* IV, 18, 5). La cuestión de si dentro de este conjunto de oraciones unas determinadas oraciones tienen importancia decisiva y cuáles sean en su caso no preocupó a la Iglesia primitiva, que sólo atendió a la totalidad de la santa acción litúrgica, en la que quiso repetir lo que había hecho Cristo, esto es, consagrar el pan y el vino en cuerpo y sangre de Cristo, por medio de la acción de gracias. Esta imitación fué considerada como forma sacramental en su totalidad de acción de gracias, memoria e invocación. No preocupaba a los Padres una más exacta determinación de la "forma", porque

les era desconocida la rigurosa concepción del concepto aristotélico de forma. Según esto, el proceso por el que se actualizan el cuerpo y la sangre del Señor no es un único acto que se realiza en un solo momento, sino que está constituído por un todo unitario formado de varias acciones integrantes, sin que se distinguiera dentro de este todo unas partes esenciales y otras no esenciales.

5. Es San Ambrosio quien por primera vez pone de relieve y las resalta las *palabras del Señor* dentro de este todo unitario. Según él, ellas solas obran la conversión de los elementos. La misma doctrina encontramos en un sermón pascual, atribuído a San Agustín, y en una homilía de Pascua falsamente atribuída a Eusebio, que data del siglo V o VI (PL 30, 272). Incluso en Oriente se atribuye a las palabras de la institución una importancia destacada para la consagración. Dice San Juan Crisóstomo: "El sacerdote pronuncia aquellas palabras, pero la virtud y la gracia es de Dios. Este es mi cuerpo, dice. Esta palabra transforma las cosas ofrecidas, como aquella palabra: Creced y multiplicaos y llenad la tierra (*Gen.* 1, 28), aunque se dijo una sola vez, llena nuestra naturaleza de fuerza para procrear hijos, así esta palabra, habiendo sido dicha una sola vez, desde aquel tiempo hasta hoy y hasta la venida del Señor, obra en cada mesa en las iglesias el sacrificio perfecto" (*La traición de Judas* 1, 6).

Gregorio Niseno explica que "el pan, como dice el apóstol, es santificado por el Verbo de Dios y por la oración, no metiéndose por vía de alimento para llegar a ser el cuerpo del Verbo, sino transformándose instantáneamente en el cuerpo por el Verbo, como dijo el Verbo: Este es mi cuerpo" (*Magna catequesis*, cap. 37, 10). Además, incluso encontramos en San Ambrosio la afirmación de que los elementos por el misterio de la oración se transfiguran en carne y sangre de Cristo (*Sobre la fe* 4, 10, 124). San Juan Crisóstomo habla también en otro pasaje distinto del antes citado de la invocación del Espíritu Santo (*Sobre el sacerdocio* 3, 4; *Homilía de la fiesta de Pentecostés* 1, 5).

Quizá pueda decirse que los citados Padres atribuyen una especial y decisiva importancia a las palabras del Señor, pero esto sólo en cuanto que figuran en el canon. Esta opinión fué afirmada expresamente en Occidente por Floro de Lyón (muerto hacia el 860). Según Pascasio Radberto, sólo las palabras del Señor tienen la virtud transformadora, pero sólo en cuanto son partes integrantes de toda la oración del canon. Significa un importante paso en la explicación de las palabras de la transformación la distinción hecha por San An-

selmo entre partes esenciales y partes integrantes en el canon. Pues si bien él mismo no determinó lo que es esencial y lo que no lo es, ya los teólogos del siglo XII, influenciados por él designaron cada vez más y más las palabras de la institución como esenciales, y esto independientemente de las restantes partes integrantes del canon. Según esto, en el siglo XII se sitúa cada vez con más insistencia la conversión en un determinado momento, en el momento en que se pronuncian las palabras del Señor (así lo enseñan, por ejemplo, Bruno de Asti, Ruperto de Dacia, Honorio de Autún, Radulfo Ardens). Las demás palabras del canon fueron consideradas como marco y adorno de las palabras de la institución. Según Pedro Lombardo y el maestro Gandulfo, las palabras de la institución son la forma de la transformación, mientras que las otras oraciones sirven de alabanza a Dios. Quien con mayor claridad y decisión ha designado las palabras de la institución como única y exclusiva forma ha sido Pedro de Poitiers. En la alta escolástica se impuso la opinión de que la forma propiamente consecratoria hay que verla en las palabras del Señor.

6. A medida que se iba imponiendo este conocimiento se hacía más posible que la consagración, realizada en su origen en forma de oración, se hiciera ahora en *forma aseverativa*. En atención a esta evolución opinan algunos teólogos modernos que las palabras consecratorias deben ir acompañadas de una oración para que sean eficaces. Puede decirse, por consiguiente, que las palabras del Señor por su carácter simbólico son ellas mismas una oración. Pues es función y sentido del signo sacramental significar el contenido del sacramento y obrar lo que significa (cfr. § 225). Por las palabras del Señor se significa y se obra, como contenido sacramental, el cuerpo y la sangre de Cristo. Por las palabras se hace una consagración y bendición. Pero es de la esencia de la bendición que pueda ser pronunciada por la criatura como simple invocación de Dios, porque sólo Dios es el señor de la bendición. Respecto a las cuestiones históricas en torno al signo externo de la Eucaristía, véase la obra de J. Geiselman. *Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike und Frühmittelalter*, 1933.

7. La cuestión de si bastan solamente las palabras consecratorias para la confección de la Eucaristía se complica de modo particular, pues en la *iglesia oriental* y desde los días de San Juan Damasceno la invocación del Espíritu Santo (*epíclesis*), que sigue en el canon a las palabras de la institución, adquiere cada vez más importancia y es

considerada como parte esencial. Desde el siglo XVII creen algunos teólogos griegos que sólo a ella le corresponde la virtud consecratoria. Actualmente son pocos los teólogos ortodoxos que sigan fieles a la muy difundida opinión de otro tiempo según la cual las palabras consecratorias y la invocación del Espíritu Santo constituyen un todo inseparable y que ambas son necesarias para la realización del sacrificio. Las palabras consecratorias obran inicial e incoativamente, mientras que la invocación del Espíritu Santo completa el misterio. La cooperación de las palabras de la institución y de la epíclesis ha sido comparada siempre en la teología griega, desde San Juan Crisóstomo, con la relación del primer mandato de la creación para la procreación en la vida de la naturaleza. San Juan Damasceno dice: "Dijo Dios al principio: Produzca la tierra hierba verde, y hasta ahora, gracias a la lluvia, que no falta, sigue produciendo los propios retoños, impulsada y siendo capaz de ello en virtud del mandato divino. Igualmente dijo Dios: Este es mi cuerpo; y: Esta es mi sangre; y: Haced esto en memoria mía; y en virtud de este mandato suyo omnipotente se realiza esto hasta que él venga; pues así lo dijo: Hasta que venga; y sobreviene la lluvia para esta nueva cosecha mediante la epíclesis, la fuerza fecundadora del Espíritu Santo" (*Sobre la fe ortodoxa* 4, 13). Nicolás Cabasilas († 1363) explica "que las palabras de Cristo "Esto es mi cuerpo", etc., obran de igual manera la consagración como las palabras del Creador "Creced y multiplicaos" o "Produzca la tierra hierba verde", la procreación de hijos o el crecimiento de la hierba, es decir, virtual y mediatamente. Pues así como aquellas palabras pronunciadas una vez por el Creador no bastan para la procreación de hijos, sino que obran por medio de la unión de varón y hembra, del mismo modo no bastan las palabras pronunciadas por Cristo una vez en la última cena, y que el sacerdote pronuncia en forma enunciativa para la consagración de los dones, sino que obran al decir la oración el sacerdote, por la que aquellas palabras de Cristo se aplican a los dones presentes. Sólo una vez rezadas las palabras de la epíclesis se ha consumado toda la acción sagrada y están santificados los dones" (*Lit. expos.* 29; PG 150, 42). Cfr. Fr. Heiler, *Urkirche und Ostkirche*, 1937, 256-262, con abundante bibliografía.

La iglesia oriental se separa de la doctrina de la iglesia primitiva en lo siguiente: Mientras que la iglesia primitiva, por falta del concepto aristotélico de forma, no puso de relieve ninguna palabra determinada en el todo unitario, que ella veía en el canon, para atribuir a esta palabra virtud exclusivamente consecratoria; la iglesia

oriental, tomando de los teólogos latinos el concepto aristotélico de forma, lo aplicó a una determinada oración del canon, a saber, a la epíclesis. Pero tan pronto como se plantea la cuestión acerca de cuáles sean con exactitud las palabras que tengan virtud causal para realizar el sacramento eucarístico, habrá que responder: Las palabras de la institución. Hay que admitir que en los relatos de la institución está contenido todo lo que es esencial para el cumplimiento del mandato: Haced esto en memoria mía. Pero aunque la epíclesis no es necesaria, corresponde en sumo grado al sentido del sacrificio eucarístico. El Santo Espíritu, corazón y alma de la Iglesia, es quien glorifica a Cristo por medio de la actualización de su sacrificio e incorpora a la Iglesia a la obra redentora de Cristo. La epíclesis expresa esta eficiencia del Espíritu Santo. Es una ulterior explicación, encubierta con la forma de una oración, del misterio consumado por medio de la virtud del Espíritu Santo en la consagración.

Por lo demás, puede admitirse que la epíclesis actual de la iglesia oriental se distingue de la epíclesis de la antigüedad cristiana, por ser una oración impetratoria en sentido estricto. Está claro que de la originaria forma de la epíclesis, que era una oración sobre los dones o una invocación de los nombres divinos sobre los dones, se ha pasado a la actual.

Después de lo dicho antes sobre el signo sacramental, no sería imposible que la Iglesia declarase la epíclesis como elemento necesario del signo externo de la Eucaristía, ya sea para siempre y en todas partes, ya sea para unos determinados tiempos o lugares.

Aunque la consagración pudiera tener lugar fuera del canon de la misa, no está esto permitido bajo ninguna circunstancia.

8. Las *actuales palabras de la consagración* son las siguientes: "(Jesucristo), quien, el día antes de su pasión, tomó el pan en sus santas y venerables manos, y, elevando los ojos al cielo, a Ti, Dios Padre suyo omnipotente, dándote gracias, lo bendijo, partió y dió a sus discípulos, diciendo: Tomad y comed todos de él: Porque esto es mi cuerpo. De la misma manera, después que cenó, tomando tam*bién este glorioso cáliz en sus santas y venerables manos, dándote* igualmente gracias, lo bendijo, y dió a sus discípulos diciendo: Tomad y bebed todos de él: Pues éste es el cáliz de mi Sangre, del nuevo y eterno Testamento; misterio de fe; que será derramada por vosotros y por muchos en remisión de los pecados." Palabras que representan una síntesis de las fórmulas paulina y de San Marcos. La Iglesia tiene poder, por razón de su suprema autoridad, para de-

terminar, de acuerdo con el NT, el texto del que dependa la confección del sacramento.

Contra el hecho de que las palabras del Señor sean la forma consecratoria se alza una dificultad que hay que exponer todavía. Consiste en que las palabras del Señor se pronuncian a la manera de un relato acerca de un acontecimiento pretérito y como palabras sobre el pan y el vino de aquel entonces. Surge, por tanto, la cuestión de si pueden ser eficaces para el vino actual y el pan actual. Para resolver esta dificultad hay que tener en cuenta lo siguiente: por ser el relato de la institución parte de todo el canon participa de su carácter. El canon tiene carácter de epíclesis y de acción de gracias, así como de memorial. Sobre los dones de pan y vino se invoca el relato de la santa cena del Señor. El relato tiene en sí una misteriosa virtud, que puede convertir el pan y vino sobre los que se ha hecho la invocación. Esto se hace más inteligible cuando consideramos que el sacerdote pronuncia todo el canon y, por tanto, también el relato de la institución en la persona de Cristo, una representación que ya se formuló en el siglo IX (Floro de Lyón, *Expositio missae*, PL 119, 52). El sacerdote en la celebración eucarística y en la simbólica fundamental sacramental representa al Señor. Hace el papel de Cristo en la comunidad de la mesa eucarística. Y aunque esto no se exprese claramente en las palabras que él pronuncia, corresponde, con todo, al sentido de la simbólica total sacramental. Se representa, además, en los gestos del sacerdote, sobre todo en la bendición con la señal de la cruz. En la fórmula "por Cristo" se expresa la estrecha unión con Cristo. La relación del sacerdote con Cristo en el canon puede resumirse con estas palabras: Yo hablo, pero no soy más yo, sino Cristo en mí (Cfr. *Gal.* 2, 20). Puesto que el sacerdote, haciendo el papel de Cristo, pronuncia el relato de la institución como elemento de la conmemoración eucarística, sus palabras tienen virtud actualizadora. El relato se refiere ciertamente al pasado, pero trasciende al tiempo (Cfr. para esta exposición J. Pascher, *Eucharistia. Gestalt und Vollzug* 1952).

Las palabras concuerdan en lo esencial con las palabras de la institución relatadas en los escritos neotestamentarios. Existen, con todo, algunas diferencias no esenciales. Las variaciones insignificantes se deben seguramente al influjo de las leyes formales del estilo. Sin duda alguna que las palabras esenciales para la confección del sacramento son las siguientes: Esto es mi cuerpo, y: Esto es el cáliz de mi sangre. Según la mayoría de los teólogos actuales, tan sólo son absolutamente necesarias estas palabras. En este punto se apoyan en

Santo Tomás de Aquino. Pero es posible que Santo Tomás, de acuerdo con la opinión de Inocencio III, defendiera que también pertenecen a la esencia del sacramento las palabras "que será derramada por vosotros en remisión de los pecados". En todo caso esta doctrina parece que es la preferible. Y puesto que en el sacramento eucarístico se actualizan como ofrendas la carne y la sangre, es menester que el signo externo contenga también una referencia a la pasión de Cristo (cfr. De la Taille, *Mysterium fidei*, 455 sigs.). Las palabras "mysterium fidei", que forman parte actualmente de la fórmula de la consagración, no están explicadas todavía. La opinión de que se trata de una llamada del diácono con la que anunciaba a los fieles que la consagración estaba consumada ha sido abandonada en nuestros días en general. El más importante intento de explicar las palabras consiste en hacer depender la expresión "del nuevo y eterno Testamento" del "mysterium fidei". En este caso habría que traducir "misterio de fe del nuevo y eterno Testamento". Y tendría el sentido de que el misterio de la Eucaristía, que se funda solamente en la revelación y en la fe requerida por ella, se distingue claramente de todos los misterios de la época precristiana (cfr. O. Casel *Art und Sinn der ältesten Osterfeier*, en: "Jahrbuch fuer Liturgiewissenschaft" 14 [1938], 67). Quizá no fuera más que el encabezamiento en los libros litúrgicos, que pasó al texto (J. Lechner-L. Eisenhofer, *Liturgik des römischen Ritus*, 1953, 243 sig.).

§ 248

Cuerpo y sangre de Cristo como contenido (res et sacramentum) del sacramento eucarístico (presencia real)

I. *Doctrina eclesiástica*

El signo externo, pan y vino y las palabras consecratorias pronunciadas sobre ellos, significan y obran la realidad salvífica del sacramento eucarístico: cuerpo y sangre de Cristo.

Es dogma de fe: *En la Eucaristía está Cristo presente con su humanidad y divinidad, con cuerpo y alma, con carne y sangre, en la realidad y según la esencia.*

El Concilio de Trento dice en su XIII Sesión (1551), cap. 1: "Primeramente enseña el santo Concilio y abierta y sencillamente confiesa que en el augusto sacramento de la Eucaristía, después de la consagración del pan y del vino, se contiene verdadera, real y sustancialmente nuestro Señor Jesucristo, verdadero Dios y hombre, bajo la apariencia de aquellas cosas sensibles. Porque no son cosas que repugnen entre sí y que el mismo Salvador nuestro esté siempre sentado a la diestra de Dios Padre, según su modo natural de existir, y que en muchos otros lugares esté para nosotros sacramentalmente presente en su sustancia, por aquel modo de existencia, si bien apenas podemos expresarla con palabras, por el pensamiento, ilustrado por la fe, podemos alcanzar ser posible a Dios y debemos constantísimamente creerlo. En efecto, así todos nuestros antepasados cuantos fueron en la verdadera Iglesia de Cristo que disertaron acerca de este santísimo sacramento, muy abiertamente profesaron que nuestro Redentor instituyó este tan admirable sacramento en la última Cena, cuando, después de la bendición del pan y del vino, con expresas y claras palabras atestiguó que daba a sus Apóstoles su propio cuerpo y su propia sangre. Estas palabras, conmemoradas por los santos evangelistas y repetidas luego por San Pablo, como quiera que ostentan aquella propia y clarísima significación, según la cual han sido entendidas por los Padres, es infamia verdaderamente indignísima que algunos hombres pendencieros y perversos las desvíen a tropos ficticios e imaginarios, por los que se niega la verdad de la carne y sangre de Cristo, contra el universal sentir de la Iglesia, que como columna y sostén de la verdad detestó por satánicas estas invenciones excogitadas por hombres impíos, a la par que reconocía siempre con gratitud y recuerdo este excelentísimo beneficio de Cristo.

Así, pues, nuestro Salvador, cuando estaba para salir de este mundo al Padre, instituyó este sacramento en el que vino como a derramar las riquezas de su divino amor hacia los hombres, componiendo un memorial de sus maravillas, y mandó que al recibirlo hiciéramos memoria de El y anunciáramos su muerte hasta que venga a juzgar al mundo. Ahora bien, quiso que este sacramento se tomara como espiritual alimento de las almas por el que se alimenten y fortalezcan los que viven de la vida de Aquel que dijo: "El que me come a Mí también él vivirá por Mí", y como antídoto por el que seamos liberados de las culpas cotidianas y preservados de los pecados mortales. Quiso también que fuera prenda de nuestra futura gloria y perpetua felicidad y juntamente símbolo de aquel solo cuerpo, del que es El mismo la cabeza y con el que quiso que nosotros estuviéramos, como miembros, unidos por la más estrecha conexión de la fe, la esperanza y la caridad, a fin de que todos dijéramos una misma cosa y no hubiera entre nosotros escisiones" (D. 874-875). Canon 1: "Si alguno negare que en el santísimo sacramento de la Eucaristía se contiene verdadera, real y sustancialmente el cuerpo y la sangre, juntamente con el alma y la divinidad de nuestro Señor Jesucristo y, por ende, Cristo entero, sino que dijere que sólo está en él como en señal y figura o por su eficacia, sea anatema" (D. 883).

La realidad eucarística atestiguada por el Concilio de Trento es una *realidad esencial, una realidad real*. El cuerpo y la sangre de Cris-

to constituyen la *res* contenida en el sacramento. Podemos, por consiguiente, hablar de una ontología eucarística.

Pero hay todavía otra presencia en la Eucaristía. El Concilio habla de ella en la sesión XXII. Es la *presencia* actual de la muerte de Cristo. Los dos modos de existencia son distintos entre sí como sustancia y acto, pero están en estrechísima conexión entre sí, ya que la presencia sustancial del cuerpo y de la sangre de Cristo es el soporte de la presencia actual de la muerte de Cristo. Y a su vez la presencia actual da su sentido y su plenitud a la presencia real del cuerpo y sangre de Jesucristo. De aquí que no pueda existir la una sin la otra. La presencia sustancial es, no obstante, por causa de la presencia actual. Hablaremos de la presencia actual en el § 254.

II. *El testimonio de San Juan*

La Escritura da testimonio de la realidad del cuerpo y sangre de Cristo en el sacramento eucarístico de muy variadas maneras.

Primeramente narra *San Juan* que Cristo la prometió. Todo el sexto capítulo de su Evangelio es un testimonio de la realidad eucarística. Para la inteligencia del capítulo hay que tener en cuenta que San Juan escribe para lectores que ya conocían los evangelios sinópticos y estaban acostumbrados a celebrar en sus cultos divinos la memoria de la pasión de Cristo. Para unos tales lectores no era menester que el apóstol les contara todo lo que hubiera tenido que contar a otros no iniciados en la liturgia eucarística. Escogió lo que mejor encajaba con la intención principal de todo su evangelio. Incluso en todo aquello que dijo de la Eucaristía, le interesaba poner de manifiesto la gloria de Cristo. Finalidad que consiguió al explicar a sus lectores el sentido de la liturgia eucarística sobradamente conocida por ellos. Se limitó aquí a exponer la realidad salvífica de la Eucaristía revelada por Cristo en su discurso de la promesa. Por eso pudo pasar por alto a sus lectores el conocido hecho de la institución de la Eucaristía, pues el relato no aportaría nada esencial para el esclarecimiento del sentido.

San Juan coloca el discurso de la promesa de Cristo en un marco, en el que se resalta poderosamente su significación. El capítulo sexto habla en los versículos 1-21 de dos milagros, de la multiplicación del pan y de su caminar sobre el mar, y en los versículos 22-71 está el discurso de Cristo y el efecto producido en sus oyentes. La segunda parte del capítulo se divide a su vez en tres secciones: ver-

sículos 22-51a se revela Jesús hablando a los judíos como pan de vida, versículos 51b-59 promete su carne y su sangre como alimento y bebida, versículos 60-71 cuenta en ellos el Evangelista cómo los espíritus se dividieron a causa del discurso de la promesa del Señor.

El haber escogido San Juan al principio de su capítulo el narrar estos milagros aconteció en atención al discurso eucarístico de Cristo en Cafarnaún. Los milagros están en estrecha relación con la promesa de la Eucaristía. En la milagrosa multiplicación de los panes, Cristo se revela como señor de la naturaleza, en el caminar sobre las aguas se manifiesta su superioridad sobre los límites del ser corpóreo. Con ello preparó a los suyos para darles algo mucho mayor: la transformación del pan y vino en su carne y sangre. Esta conexión me salta a la vista en la estructuración del capítulo sexto queda expresada más especialmente si se tiene en cuenta que al principio de su relato sobre la multiplicación de los panes San Juan observa que la Pascua está próxima. Es evidente que el hagiógrafo, con las palabras de la promesa, recuerda la institución de la Eucaristía que iba a tener lugar antes de la fiesta de la Pascua. De esta manera la breve referencia a la próxima Pascua es alusión al cumplimiento de la promesa relatada por el Evangelista.

El milagro de la multiplicación de los panes lo obró Jesús en la orilla oriental del mar (en la parte sur de la llanura El Bateha, en las cercanías de la antigua Bethsaida Julia). El milagro causó una extraordinaria impresión a los testigos oculares. Verdaderamente éste es el Mesías, decían todos. Ahora toda miseria tiene fin, ahora sí que viene la época dorada, ahora se romperá el yugo romano. Estas esperanzas distaban mucho del mensaje de Jesús, que había venido para predicar penitencia a los pecadores. Jesús rehuyó el intento de aclamarle como rey. Se retiró El solo a un monte situado en la parte alta. A los discípulos les obligó a regresar a la orilla occidental del mar. Cuando ya habían partido los discípulos, les siguió El con paso firme sobre las aguas. Al llegar junto a los suyos, subió a la barca y se dirigió con ellos a Cafarnaún. Durante el culto divino le encontró la multitud que había sido testigo del milagro del pan y que le había buscado con tanto celo, y que estaba asombrada por su repentina desaparición. Como no sabía dónde se quedó Jesús después de obrar el milagro ni tampoco cómo había podido ir a Cafarnaún, pues no se había visto ninguna embarcación que partiera con El, todos se preguntaban naturalmente cómo había venido. Sabía Jesús que la multitud, excitada en sus esperanzas económicas y políticas por el milagro del pan, sólo le buscaba para ver nuevos mila-

gros y signos y conseguir fácil remedio a sus necesidades y deseos terrenales, faltándole a ella la inteligencia más profunda de su misión. Por eso buscó apartar su sentido de lo terreno y guiarlo a lo celestial. Les incitó a no preocuparse por el alimento perecedero, sino por un alimento que obre la vida eterna, por un pan que puede dar el Mesías. El Hijo de Dios venido del cielo puede dar comida celestial. Los oyentes expresaron una cierta comprensión de sus palabras, ya que preguntaron qué tenían que hacer para agradar a Dios. Ellos pensaban en obras buenas. Jesús mencionó al momento lo decisivo: tienen que creer en el que el Padre ha enviado. Sin embargo, ellos dudaron. Para tener fe en Jesús no les bastaba el poco antes vivido milagro del pan. Para que Jesús pudiera ser reconocido como Mesías era menester, según su opinión, que obrase otras señales. También Moisés obró un milagro del pan. Para el judaísmo posterior, Moisés figuraba como el primer redentor, y el Mesías, el segundo. Y así como Moisés liberó a los israelitas de la esclavitud de Faraón, también el Mesías rescatará al pueblo judío de su tiempo de la esclavitud de los pueblos paganos, sus opresores. Y porque el segundo Mesías, según la esperanza judía, tenía que parecerse al primero, se esperaba para la época mesiánica la repetición del milagro del maná por el Mesías. Más aún, se esperaban señales todavía mayores.

Rechazó Jesús su afán de milagros, que buscaba siempre nuevas señales sin llegar jamás a una fe viva. Les explicó que el milagro viejotestamentario del pan no fué obrado por Moisés, sino por Dios mediante Moisés, por aquel Dios, Padre de Jesucristo. Lo que obraron los profetas como instrumentos de Dios no fué ciertamente el verdadero pan celestial que Dios quiere dar a los suyos.

Este verdadero pan celestial no es otro que el que ha bajado del cielo y da la vida al mundo. (El texto originario quizá permitiera traducir que el pan de vida es aquel que ha bajado del cielo.) Los oyentes escucharon nuevamente las palabras, pero no entendieron su significado. Lo que les quedó grabado fué la perspectiva de un pan milagroso, todavía mejor que el que fué concedido a sus antepasados en el desierto. Por eso pidieron a Cristo les diera este pan de vida. Lo que no quisieron oir fué el anuncio de que El mismo era el pan de vida. Con palabras claras continúa: "Yo soy el pan de vida; el que viene a Mí no ya tendrá más hambre, y el que cree en Mí jamás tendrá sed. Pero yo os digo que vosotros me habéis visto y no me creéis; todo lo que el Padre me da viene a Mí, y al que viene a Mí yo no le echaré fuera, porque he bajado del cielo

no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me envió. Y ésta es la voluntad del que me envió, que yo no pierda nada de lo que me ha dado, sino que lo resucite en el último día" (35-40). Este pan de vida se come por la fe. El que cree en Cristo le recibe y come en sí vida eterna. A causa de las experiencias ya hechas con los judíos añadió Jesús, acto seguido, que sus oyentes vieron, es verdad, sus milagros, pero no tenían la fe que les acababa de pedir. Y a pesar de lo desalentador que este conocimiento tenía que ser para El, el Hijo vió en ello los misteriosos caminos del Padre, que en su eterno decreto lleva los hombres a la salvación. Los judíos se escandalizaron por las palabras de Jesús. Conocían los padres de Cristo y El afirmaba ser del cielo. Jesús reprendióles su duda y contradicción, pero no les dió solución alguna a sus dificultades. En último término, la fe en El es una gracia obrada por el Padre, que se da por mediación del Hijo; por eso, el que cree en Jesús, tiene vida eterna; quien en El no cree, permanece en la muerte.

En la anterior conversación con sus oyentes Jesús se ha caracterizado claramente a sí mismo como pan de vida. La manera como el hombre se apropia este pan de vida es la fe. Nuevamente resume Jesús todo lo que acaba de decir del pan de vida y lo compara con el pan que comieron los Padres en el desierto.

Dice: "En verdad, en verdad os digo. El que cree tiene la vida eterna. Yo soy el pan de vida; nuestros padres comieron el maná en el desierto y murieron. Este es el pan que baja del cielo, para que el que come no muera. Yo soy el pan vivo bajado del cielo; si alguno come de este pan vivirá para siempre" (47-51 a).

Por lo que se refiere a una interpretación global de la parte del discurso de Jesús expuesta hasta aquí, es entendida a menudo como preparación del discurso eucarístico que comienza en el versículo 51 b. Según esta interpretación, el discurso eucarístico es el fin al que se ordena la parte precedente. Esto significa que los versículos 26-51a no hay que entenderlos de la misma Eucaristía, pero sí de Jesús como verdadero pan de vida, que se recibe por la fe. De este modo todo el pasaje está en correlación con aquellos otros en que Jesús se presenta como la luz del mundo (8, 12; 9, 5; 12, 35. 46), como verdadera vid (15, 1), como camino (14, 3), como fuente de agua viva (4, 10), como buen pastor (10, 11. 14). A favor de una tal interpretación habla también el hecho que la fe de que se hace mención en los versículos 26-51a no parece ser preparación para la recepción del pan celestial eucarístico, sino la manera

en que el hombre se une a Cristo. En el versículo 35a, la fe es colocada en el mismo plano e igualada al ir a Cristo.

Puesto que los versículos 26-51a no pueden ser tomados como referidos inmediatamente a la Eucaristía, se los ha considerado en nuestros días como un discurso independiente, que no fué pronunciado junto con la extensa disertación eucarística de los versículos 51a-58. Fué el evangelista quien unió los dos discursos, por razones de parentesco ideológico (Lagrange).

Incluso al dividir todo el discurso en una parte no eucarística y en otra eucarística se puede ver la unidad temática, que es la siguiente: Jesús es el verdadero pan celestial. En la primera parte (no eucarística) es el verdadero pan celestial por ser el salvador enviado por el Padre. Este pan celestial es gustado por la fe. La fe obra la vida eterna. Además, El es pan celestial de un modo especial, al dar a sus creyentes en la Eucaristía su carne y su sangre como alimento y darles así la vida eterna. Esta comunión no es lo mismo que la fe, pero no puede existir sin la fe si quiere ser salutífera. La comunión de la carne y de la sangre de Jesucristo es más bien un modo en el que se realiza la fe en El. Así, mientras que la fe tiene en la primera parte del discurso una estructura directamente personal, el comer y beber que se pide en la segunda parte tiene una estructura real, que es configurada por lo personal, porque el comer y beber la cosa santa, a saber, la carne y sangre de Jesucristo, es expresión y ahondamiento de la fe viva.

La parte comprendida entre los versículos 51b-59 trata clara e inequívocamente del convite sacramental. Dice así: "Y el pan que yo le daré es mi carne, vida del mundo. Disputaban entre sí los judíos, diciendo: ¿Cómo puede éste darnos a comer su carne? Jesús les dijo: En verdad, en verdad os digo que si no coméis la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre, no tendréis vida en vosotros. El que come mi carne y bebe mi sangre tiene la vida eterna y yo le resucitaré el último día. Porque mi carne es verdadera comida y mi sangre es verdadera bebida. El que come mi carne y bebe mi sangre está en mí y yo en él. Así como me envió mi Padre vivo, y vivo yo por mi Padre, así también el que me come vivirá por mí. Este es el pan bajado del cielo, no como el pan que comieron los padres y murieron; el que come este pan vivirá para siempre. Esto lo dijo enseñando en una sinagoga de Cafarnaúm."

Las palabras de Cristo acerca de la comunión de su propia carne y sangre no pueden ser entendidas simbólicamente, sino que

hay que tomarlas literalmente. En el requerimiento a que coman su carne y beban su sangre no puede verse una simple recomendación a adueñarse y recibirle a El por medio de la fe espiritual. Identifica el pan que da vida eterna con su carne, que será entregada para que el mundo tenga vida. Estas palabras están en perfecta consonancia con las que pronunció en la última Cena, según *I Cor.* 11, 24: "Esto es mi cuerpo, que se da por vosotros." La preposición "por" alude a la muerte que El tiene a la vista, porque esta partícula en el lenguaje ordinario de la primitiva Iglesia aparece en una tal conexión (por ejemplo, *Mc.* 14, 24; *Lc.* 22, 19; *Rom.* 8, 32; *I Cor.* 12, 3; *Gal.* 1, 4; 2, 20). Pueda que sorprenda que Jesús no haya usado la expresión cuerpo (*soma*) como en todos los relatos de la institución, sino la palabra carne (*sarx*). Se explica esto en el Evangelio de San Juan debido a que en la lucha contra ciertos herejes de la época (los docetas) se hacía necesario una especial acentuación de la aparición de la carne de Cristo. La palabra *soma* la emplea para el cuerpo muerto (*Io* 2, 21; 19, 31, 38, 40; 20, 12).

Esta conclusión nos permite una inteligencia todavía más clara del testimonio eucarístico de San Juan. San Juan piensa en el Cristo vivo cuando habla de comer la carne y beber la sangre de Cristo. Con el vocablo *sarx*, que emplea en este contexto, alude directamente a la persona histórica de Jesús (*Io* 14; *I Io* 4, 2; *II Io* 7). Además, en ella identifica Cristo de modo expreso su carne y sangre, que con tanta insistencia recomienda sean gustados, con su persona. "El que me come vivirá por mí" (*Io* 6, 57).

Los judíos entendieron literalmente las palabras de Jesús. Comprendieron que con ellas se les pedía comieran realmente su carne. Precisamente esta inteligencia dióles motivo para tomar como sin sentido el requirimiento de Jesús. De haberlas entendido simbólicamente, hubiera surgido otra dificultad para ellos. Por que en sentido figurado, la expresión "comer la carne de un hombre" significa tanto como perseguir con rabia a uno hasta la muerte (cfr. *Ps.* 14 [13] 4; 27, 2; *Miq.* 3, 3; *Is.* 49, 26). Jesús, al responder, no corrige la interpretación literal, sino que la confirma, aumentando el escándalo de sus palabras al emplear en lugar de "comer" otra expresión más dura, que no puede entenderse simbólicamente: la de "masticar" (*trogein*); además, al comer su carne añade el beber su sangre. Esto último tuvo que resultar especialmente escandaloso para los oídos de los judíos, pues a los judíos les estaba prohibido beber la sangre (*Lev.* 17, 10 sigs.; *Act.* 15, 20), y además el que excluyera

de la posesión de la vida al que no coma su carne y beba su sangre; por el contrario, el que gusta la carne y sangre de Cristo tiene vida eterna y la seguridad de corporal resurrección. La repetición de sus primeras palabras acerca del comer su propia carne y la amenaza de muerte para los que no participen de este alimento, sorprende tanto más cuanto que Jesús no acostumbra aclarar sus palabras en caso de ser mal entendidas (*Io* 3, 4-6; 4, 11-16; 8, 32-34, 56-58; 11, 11-14; *Mt.* 16, 6-11; 19, 24-26). En nuestro caso repite sus palabras con énfasis especial, como no hace en parte alguna cuando la incredulidad de sus oyentes se funda en la obstinación (por ejemplo, *Io* 8, 56-59; *Mt.* 9, 2-6).

El final del capítulo sexto habla del éxito de la promesa eucarística entre sus oyentes. "Luego de haberlo oído, muchos de sus discípulos dijeron: Duras son estas palabras. ¿Quién puede oírlas? Conociendo Jesús que murmuraban de esto sus discípulos, les dijo: ¿Esto os escandaliza? ¿Pues qué sería si vierais al Hijo del hombre subir allí donde estaba antes? El espíritu es el que da vida, la carne no aprovecha para nada. Las palabras que yo os he hablado son espíritu y son vida; pero hay algunos de vosotros que no creen. Porque sabía Jesús desde el principio quiénes eran los que no creían y quién era el que había de entregarle. Y decía: Por esto os dije que nadie puede venir a mí si no le es dado de mi Padre. Desde entonces muchos de sus discípulos se retiraron, ya no le seguían, y dijo Jesús a los doce: ¿Queréis iros vosotros también? Respondióle Simón Pedro: Señor, ¿a quién iríamos? Tú tienes palabras de vida eterna, y nosotros hemos creído y sabemos que Tú eres el Santo de Dios. Respondióle Jesús: ¿No he elegido yo a los doce? Y uno de vosotros es un diablo. Hablaba de Judas Escariote, porque éste, uno de los doce, había de entregarle." Jesús conoce el escándalo que sus palabras causaron no sólo entre los judíos, sino también entre muchos de sus discípulos. Acepta sus dificultades, pero no sale al paso de los incrédulos y obstinados judíos. A sus discípulos quiere hacerles más fácil la fe. Les remite al futuro. Ellos le verán retornar al cielo de donde ha venido. Entonces no les será ya ocasión de escándalo su palabra. Les da una segunda ayuda al librarles de una falsa inteligencia y conducirles a la verdadera. No tienen que comer su cuerpo privado de espíritu, sino su cuerpo vivificado y saturado de espíritu, glorioso y resucitado, poseído por el Espíritu Santo. Cuerpo que será distinto al que ahora tienen a la vista. El existirá de otra manera. No retira las palabras acerca de la comunión de su carne y sangre, sino que

explica solamente su sentido. El modo de existencia del cuerpo de Cristo, obrada por el Espíritu Santo, en la que será comido, trasciende toda experiencia humana. Para poder entender y aceptar las palabras de Cristo es menester desprenderse de todos los criterios intramundanos de valoración y juicio, hace falta una entrega y abandono por la fe del hombre a Cristo. Tan sólo el que cree en Cristo comprenderá el significado de sus palabras. La fe es obrada por Dios. El Espíritu Santo es quien une a los creyentes con Cristo, el que crea la comunidad de ser y vida entre el hombre y Cristo, en la cual el hombre puede pensar como Cristo y entender, por tanto, sus palabras. De aquí que no sea extraño que los oyentes de Cristo, que no creyeron en El, los judíos y una parte de los discípulos, no entiendan sus palabras y no las soporten y se aparten de El. Nada resulta más difícil al hombre orgulloso que renunciar a ser él mismo la medida de todo. Incluso cuando es el amor divino el que le sale al paso de un modo que supera a todo lo humano, se aparta de El, porque no puede tolerar tener que pensar en Dios. El final del relato eucarístico está acompañado de una profunda tristeza, porque precisamente las palabras del más desinteresado y dadoso amor sean ocasión de caída y muevan a traición. Las palabras del Señor fuerzan a los oyentes a una decisión, a estar dispuestos a entregarse sin reserva al Dios que se les manifiesta, o a querer determinar, según su sabiduría humana, lo que Dios pueda o no pueda hacer. Es una decisión de vida y muerte.

Las palabras de Cristo son, por tanto, incomprensibles e increíbles para todo hombre que viva y piense dentro de un marco intrahumano e intramundano. Creer en ellas presupone creer en el mismo Cristo, en El, que no es de la tierra, sino del cielo, y que sobrepasa a todo lo terreno. Sólo El, que tiene poder sobre la naturaleza y sobre su propio cuerpo, puede transformar su carne y sangre y darles una forma de existencia tal que puedan servirnos de comida y bebida. Quien no reconozca en Cristo poder divino, quien no se entregue por la fe al misterio de su ser divino, rechazará sus palabras. El que sólo ve en Cristo a un poderoso y noble de este mundo, tomará sus palabras simbólicamente, porque no son posibles en la boca de un simple hombre.

Aunque la interpretación eucarística de *Io.* 6, 51 *b* (48) es totalmente segura y la enseñan así actualmente tanto los comentaristas bíblicos católicos como protestantes, la historia de la interpretación del capítulo sexto de San Juan nos muestra no pocas fluctuaciones. Ya en San Ignacio

de Antioquía, en la *Doctrina de los doce Apóstoles*, en San Justino mártir y en San Ireneo está indicada la interpretación eucarística, que está en un segundo plano en Clemente de Alejandría y Orígenes a causa de su tendencia a lo alegórico. Nuevamente es señalada por Gregorio Niseno, Cirilo de Jerusalén, Cirilo de Alejandría y, sobre todo, por San Juan Crisóstomo. San Agustín también lo interpreta así. La abandonan algunos teólogos de los siglos XIV y XV porque sirvió de fundamentación para Wicleff y los husitas a su doctrina de la comunión bajo las dos especies. Los Padres del Concilio Tridentino estaban divididos en sus opiniones. El Concilio evitó una decisión. En la lucha postridentina contra los que privaban de contenido al misterio eucarístico fué abandonándose pronto, y de modo general, la interpretación simbólica.

III. *El testimonio de los relatos de la institución*

1. En la última Cena cumplió Cristo lo que había prometido en Cafarnaum durante el culto divino. Los relatos acerca de la institución de la Eucaristía ya han sido expuestos antes. Según ellos Cristo acompañó el ofrecimiento del pan y del vino con aquellas palabras que, según el sentido, rezan lo mismo en todos los relatores neotestamentarios: Esto es mi cuerpo, esto es mi sangre.

Para la inteligencia de las palabras indicativas será provechoso intentar determinar el texto originario arameo. Jesús empleó para significar el pan la expresión *basar*, y *dam* para el cáliz. Estos conceptos no pueden explicarse según la psicología griega, sino que deben ser entendidos según la antropología hebraica, o bíblica, según la cual el cuerpo y el alma representan la realidad única y viva del hombre. A ello hay que añadir el aspecto soteriológico. Así, la palabra *basar* significa la figura visible y viva de nuestro ser en su aspecto creado y caduco. También la palabra "sangre" significa, a fin de cuentas, la persona concreta, viva en su aspecto visible. La sangre de Abel clama al cielo (*Ge.* 4, 10). Porque la sangre es la sede de la vida, mejor, la vida hecha realidad, y toda la vida proviene de Dios y a Dios pertenece (*Num.* 16, 22; 27, 16), no tiene el hombre poder para disponer de ella. No es lícito, por tanto, consumirla. Está reservada, por tanto, como medio de expiación para el altar (*Lev.* 17, 10 sig.). Es algo, por consiguiente, apropiado para representar la entrega a Dios.

Con estas observaciones hemos alcanzado un primer grado de la interpretación. Gracias a nuestra investigación podemos decir que Jesús, con las expresiones "cuerpo" y "sangre" se ha significado a sí mismo, a su persona en su figura corpórea y humana. Por tanto, Cristo se dió a sí mismo a los suyos en la última Cena como

propio obsequio de despedida. Observa J. Betz que con ello Jesús se ha caracterizado a sí mismo como punto central de la fe y del culto, cosa que ya hizo no sólo en aquella hora de despedida, sino durante toda su vida. "Porque cuando se dió el alto título de Hijo del hombre, cuando se sabe superior a los mayores bienes religiosos del AT, superior al templo (*Mt.* 12, 6), al sábado (*Mt.* 12, 8), a Moisés (*Mt.* 5, 21-48), a Salomón (*Mt.* 12, 42) y a Jonás (*Mt.* 12, 41), incluso superior a los ángeles (*Mt.* 24, 36); cuando aspira a ser el único poseedor y mediador del verdadero conocimiento de Dios (*Mt.* 11, 27), el último e insuperable enviado de Dios (*Mc.* 12, 6), piedra angular sobre la que todo descansa (*Mc.* 12, 10); cuando ve venido el reino de Dios en su persona (*Mt.* 12, 28) y se aplica a sí mismo las palabras viejotestamentarias sobre Yavé (*Mt.* 11, 5. 10), y sólo concede al Padre un auténtico conocimiento de su ser (*Mt.* 11, 27); y cuando, finalmente, hace depender la entrada en Dios de la confesión del hombre a El y del conocimiento de este hombre (*Mt.* 10, 32), y el conquistar la vida de su imitación (*Mt.* 16, 24 sig.), ha revelado con ello su Yo como contenido fundamental de su doctrina. Esto es lo que anuncian las autoafirmaciones del Cristo de San Juan. La salvación del hombre depende de su persona. ¿Acaso podía en su Testamento, durante la última Cena, poner otra cosa de manifiesto" (*o. c.*, pág. 50).

El segundo grado de nuestra interpretación nos dice lo siguiente: Cristo se da a los suyos en la figura del pan y del vino. Cuando se ofrece a sí mismo como el propio don de la cena, lo hace ofreciendo pan y vino. En sus palabras creadoras explica que este pan, que El tiene en las manos, y que el vino, que está en el cáliz, es su mismo ser, que El da a sus discípulos. Igual que el padre de familia en la cena pascual judía tenía que explicar el sentido de los manjares servidos en la mesa, explica Cristo el sentido del pan y del vino. Lo que El dice tiene validez para las cosas que El ofrece, no sólo de la acción, del sacrificio. No hace referencia sólo a un acontecimiento, como así afirman algunas explicaciones protestantes, sea éste toda la acción de la cena, sea sólo algún acto destacado, sino a una cosa. Esta cosa es el pan y el vino que tiene en las manos y que los discípulos ven en sus manos. De esta cosa dice que es su cuerpo y su sangre. Y puesto que según las normas cultuales viejotestamentarias la sangre tiene carácter sacrifical, queda expresado con las palabras del vino de Jesús a la vez el carácter sacrifical de su sangre, esto es, un acontecimiento. Pero este acontecimiento tiene como soporte una cosa. Jesús aseguró, por

tanto, que se ofrece a sí mismo a los discípulos con el cáliz, y esto como objeto de sacrificio.

Al escuchar los discípulos las palabras de la cena, no estaban sin preparación para ello. Se acordaron de la promesa de la Eucaristía. Lo que Cristo les había prometido, lo cumplió ahora. Por muy incomprensible que sean para los sentidos e inteligencia humanos las palabras de Cristo, no hay razón alguna para no entenderlas literalmente. Porque proceden—y esto hay que resaltarlo otra vez—de la boca de Jesús, del Dios-hombre, superior a toda medida humana, quien con sus palabras significa precisamente lo que las palabras expresan. No tenemos derecho alguno a corregir sus palabras y tergiversar a nuestro gusto su sentido. Hay que tomarlas tal como son. Cuando Cristo dice que lo que tiene en las manos es su cuerpo, no está permitido decir que lo que tiene en las manos significa su cuerpo. Su palabra no puede reducirse a un símbolo o imagen. Es verdad que Cristo habla también con imágenes y parábolas; pero cuando así lo hace lo indica ya expresamente, diciendo que habla en parábola (cfr. por ejemplo, *Mt.* 13, 3. 10-18; 24, 31-34; *Mc.* 4, 2. 10-13; 26. 30-41; *Lc.* 8, 4-15), o resulta esto evidente a los oyentes sin más, de forma que es imposible todo malentendido. Así, por ejemplo, las palabras de Cristo de que El es la puerta o la vid (*Lc.* 10, 7; 15, 1; *Mt.* 13, 37-39; *I Cor.* 10, 4; *Gal.* 4, 24; *Apoc.* 1, 20). Nada indica en la última Cena una significación simbólica del acontecimiento o de las palabras de Jesús.

Incluso en el caso de no concederse demasiada importancia a la cópula "es", hay que señalar que Cristo se sirvió de ella, a pesar de disponer de gran número de otras palabras, de haber querido decir: Esto significa mi cuerpo. Es de suma importancia el hecho de que Cristo, aquello que ofreció a sus discípulos, lo designó como sangre del sacrificio (cfr. § 246, 2). Sería un gran malentendido entre la Alianza viejo y neotestamentaria si la primera hubiera tenido lugar por la sangre, la segunda por un mero símbolo de sangre. Las dos veces la sangre es el vínculo que une a Dios y al hombre. Y si se toman las palabras del vino literalmente, hay que tomar naturalmente también las palabras del pan en su texto escueto. Además, ¿cómo podía servirse Cristo de una tal expresión si no hubiera querido ser entendido al pie de la letra? Si en cualquiera la muerte revela los últimos deseos y pensamientos, también Cristo en el momento, largo tiempo deseado, de confiar a los suyos lo que más íntimamente le movía, de revelarles la sobreabundancia de su amor, tenía que hablar no en oscuras imágenes, sino clara y expresamente.

Los discípulos y la Iglesia tenían derecho a tal explicación. Sus oyentes eran hombres sencillos, que comprendían lo palpable y gráfico, y no tenían ninguna inclinación a entender simbólica y espiritualmente lo que oían, sino literalmente. Así ocurrió ya al prometerles el misterio en Cafarnaum. Y precisamente, en aquel entonces, la interpretación literal había sido causa de escándalo. Jesús sabía todo esto. En aquella hora que tenían lugar las últimas cosas de su vida, en que establecía la Nueva Alianza divina, en que se preparaba para dejar al mundo y depositar en las manos de los apóstoles la continuación de su misión, no podía obrar y hablar de modo que diera ocasión a un terrible error que durara a través de los milenios. El, el Dios-hombre, que leía en los corazones de sus discípulos y miraba en los siglos y milenios futuros, no podía concluir su vida terrena con un tamaño engaño y fundar el porvenir de la Iglesia en malentendido tan grande. Si no hubiera querido ser entendido literalmente, habría tenido cuidado de que sus discípulos comprendieran sus palabras como imagen y parábola. De hecho no impidió la inteligencia literal, sino que la provocó. No tomar sus palabras seriamente significa no tomar en serio a El mismo, al ser divino-humano.

Lo que Cristo dice es una afirmación ontológica en el ámbito del misterio. Su significación se refiere a la sustancia del pan y vino. Contra esta tesis objetan algunos representantes de la teología protestante que una tal explicación eucarística es una "materialización" no bíblica. La Biblia no conoce ninguna manera de pensar ontológica-metafísica, sino solamente una actualística-soteriológica. No pregunta por el ser, sino por lo que ocurre. Es la filosofía griega la que se plantea la cuestión del ser. La explicación católica de la Eucaristía significa, por tanto, una helenización de la doctrina bíblica de la Eucaristía. Contra esto hay que decir: Es cierto que la Sagrada Escritura no usa los términos filosóficos de los griegos y que su interés primordial no es ontológico, sino soteriológico. Como veremos, en la Eucaristía juega también un papel importantísimo el del acontecimiento, a saber, del hecho sacrifical. Pero la Escritura atestigua, sin servirse para ello de los términos filosóficos, que la realidad mentada con las palabras pan y vino es el cuerpo y sangre de Cristo. Aunque no conoce el concepto de sustancia, naturalmente sabe que hay cosas, que nosotros llamamos pan, vino, cuerpo y sangre. Sería una unilateralidad monstruosa si en la Escritura sólo viéramos relatos de hechos y no afirmaciones reales. Igualmente sería una fe en la letra muerta, si se quisiera prohibir que las

proposiciones de la Escritura significan otra cosa que la de su texto propio. Cuando en la teología católica se enseña que la sustancia del cuerpo y sangre de Cristo está presente, se trata de una formulación lingüística de aquellos hechos atestiguados por la Escritura, hecha con ayuda de la filosofía griega.

Con esta acentuación de la presencia real no se menoscaba la significación e importancia del carácter de hecho de la Eucaristía. De ello se hablará más adelante. La presencia real hay que ponerla de relieve de modo especial, porque es el fundamento de la presencia actual.

Si se objetase que es indigno de Dios ofrecerse a los suyos en figura de pan y vino, porque esto contradice su ser espiritual, hay que señalar a este respecto que los propósitos de Dios tienden manifiestamente a materializarse y hacerse cuerpo. Esto se pone muy de manifiesto en la encarnación del Hijo de Dios. La Eucaristía es su consecuencia y efecto.

2. Vemos también que los fieles celebraban la Eucaristía a la vez como misterio de la carne y de la sangre de Cristo. El primer testimonio expreso de que la primitiva comunidad eclesiástica ofrecía en la Eucaristía el cuerpo y la sangre y que pertenece a los escritos neotestamentarios se debe a San Pablo. Son los pasajes que citamos antes de la primera epístola a los corintios. San Pablo amonesta a los corintios en el capítulo 10 ante una exagerada seguridad de salvación. Alude a los fieles del AT, que comieron todos un manjar espiritual y celestial y tomaron una bebida del cielo, y, sin embargo, perecieron. La bebida milagrosa que recibieron era agua natural, pero milagrosa, que brotó de la roca golpeada. Recibieron esta agua, porque ya estaba entre ellos el Cristo. La roca que manaba agua era, pues, representación simbólica del Cristo que acompañaba a su pueblo con su poder milagroso. Los creyentes del VT tenían, por tanto, una a modo de Eucaristía, que les dió Cristo. Pero a pesar de ello no escaparon al castigo de Dios. La amonestación del Apóstol sólo tiene sentido pleno, si se refiere a un alimento celestial que comían sus lectores de Corinto. También este alimento proviene de Cristo. Mejor dicho, en cierto sentido es Cristo, pues en él Cristo se da a ellos (*I Cor.* 10, 1-13).

Con mayor claridad se expresa el Apóstol en la advertencia que les hace a continuación acerca de la participación en los convites sacrificales paganos. El cáliz de bendición y el pan de la liturgia eucarística cristiana obran la comunidad con la sangre y con el

cuerpo de Cristo, al modo como el participar del sacrificio pagano obra la comunidad no con los ídolos, que no existen, sino con los demonios que se ocultan tras de ellos. El hombre entra en contacto con los demonios, porque participa en el sacrificio que se les ofrece. La participación en el cáliz y en el pan de bendición, que obra la comunidad con el cuerpo y la sangre de Cristo, significa también participación en el sacrificio, a saber, en el sacrificio cristiano. Esto es, según *I Cor.* 5, 7, Cristo. El es la hostia, que se inmola en el sacrificio cristiano. Se puede, por tanto, completar el pensamiento del apóstol añadiendo que la comunidad con el cuerpo y la sangre de Cristo tiene lugar por ser el cuerpo y la sangre de Cristo las ofrendas que recibe el que participa de este convite (*I Cor.* 10, 14-22).

Que ésta sea realmente la fe del Apóstol y también la de los corintios, a quienes nada nuevo enseña, sino que sólo les recuerda lo viejo, se concluye con toda claridad de la advertencia del capítulo 11. En esta amonestación a comportarse bien en la celebración eucarística recuerda San Pablo a los corintios que no se trata aquí de un convite corriente. Lo que aquí se come es el cuerpo de Cristo, lo que se bebe es la sangre de Cristo. Al gustar del cuerpo inmolado y de la sangre derramada tenemos una actualización de la muerte de cruz. El que celebra la Eucaristía anuncia por medio de las obras que Cristo ha muerto; aquí está su cuerpo y su sangre. Y porque el pan eucarístico es el cuerpo del Señor y el vino eucarístico es la sangre del Señor, deben prepararse los corintios para celebrar este banquete. El que lo come como un convite ordinario olvida que gusta el cuerpo y la sangre de Cristo. Abusa de las cosas sacratísimas. Se hace reo del cuerpo y de la sangre del Señor. Le espera un juicio divino de condenación. El Apóstol explica los sorprendentes y numerosos casos de enfermedad y muerte en Corinto como consecuencia de la comunión indigna. Tan sólo una seria conversión de los corintios les guardará de tales castigos temporales, signos de la ira divina y medios de castigo en la mano de Dios, por medio de la cual los hombres se verán libres de la definitiva condenación al fin de los tiempos. La alusión del Apóstol a los pecados de la comunión indigna es un testimonio indiscutible de la realidad del cuerpo y de la sangre de Cristo en la Eucaristía.

IV. *La fe de la Iglesia primitiva*

De muchas formas se atestigua y se canta el cuerpo y la sangre de Cristo como contenido del sacramento eucarístico *en la época posapostólica y en los siglos siguientes*. Se dan gracias a Dios por este gran don de gracia. Se defiende el misterio eucarístico contra toda inteligencia errónea con la fuerza con que la comunidad de los fieles de Cristo afirma su propia existencia. Vamos a mostrar la fe en el misterio eucarístico y su defensa contra el error con algunos ejemplos. Desde un principio la celebración eucarística estuvo en el punto central de la realización de la fe en la Iglesia.

Ignacio de Antioquía escribe a los de Filadelfia (4): "Esforzaos, por lo tanto, por usar de una sola Eucaristía, pues una sola es la carne de nuestro Señor Jesucristo y uno solo es el cáliz para unirnos con su sangre, un solo altar, como un solo obispo junto con él presbíteros y con los diáconos consiervos míos, a fin de que cuanto hagáis todo lo hagáis según Dios." Los que niegan la verdadera naturaleza humana de Cristo no admiten tampoco, por consiguiente, la Eucaristía. "De la Eucaristía y de la oración se apartan los docetas, porque no confiesan que la Eucaristía es la carne de nuestro Salvador Jesucristo, la que padeció por nuestros pecados, la que por bondad resucitó el Padre. Por tanto, los que contradicen al don de Dios litigando se van muriendo" *(A los de Esmirna, 7, 1)*.

Ireneo echa en cara a los herejes gnósticos: "¿Cómo, pues, dicen también que la carne se corrompe y no participa de la vida, la carne que es alimentada por el cuerpo y sangre del Señor? Por lo tanto, o cambien de parecer o dejen de ofrecer las cosas dichas... Porque así como el pan que es de la tierra, recibiendo la invocación de Dios ya no es pan ordinario, sino Eucaristía, constituída por dos elementos, terreno y celestial, así también nuestros cuerpos, recibiendo la Eucaristía, no son corruptibles, sino que poseen la esperanza de la resurrección para siempre" *(Contra las herejías* 4, 18, 15). "Cuando, pues, el cáliz mezclado y el que ha llegado a ser pan reciben el Verbo de Dios y se hacen Eucaristía, cuerpo de Cristo, con las cuales la sustancia de nuestra carne se aumenta y se va constituyendo, ¿cómo dicen que la carne no es capaz del don de Dios, que es la vida eterna, la carne alimentada con el cuerpo y sangre del Señor y hecha miembro de El?" *(Contra las herejías* 5, 2, 3).

Orígenes entiende que el comer la carne y beber la sangre de Cristo es la recepción de su palabra. Con todo, su doctrina no convierte a la Eucaristía en símbolo vacío de sentido. La recepción de su verdadera carne y sangre es el camino para la comunidad con la Palabra eterna del Padre. La recepción de la Palabra eterna tiene lugar al oír la Escritura. De este modo existe una vital conexión entre Eucaristía y Escritura.

"*Este es mi cuerpo.* Este pan que el Dios Verbo confiesa ser su cuerpo es la palabra que alimenta las almas, palabra procedente del Dios Verbo y pan del pan celestial... Y esta bebida que el Dios Verbo confiesa ser su sangre es la palabra que apaga la sed y embriaga prodigiosamente los co-

razones de los que beben, bebida que está en el cáliz, del que se ha escrito: "y cuán excelente es tu cáliz que embriaga". Y esta bebida es fruto de la vid verdadera, que dice: "Yo soy la verdadera vid, y es la sangre de aquella uva que, echada en el lagar de la pasión, produjo esta bebida." Como también el pan es la palabra de Cristo, hecha de aquel trigo que, cayendo en la tierra, dió mucho fruto. Porque no a aquel pan visible que tenía en las manos decía Dios Verbo su cuerpo, sino a la palabra en cuyo misterio debía ser partido aquel pan; ni a aquella bebida visible decía su sangre, sino a la palabra en cuyo misterio aquella bebida debía ser derramada. Porque cuerpo o sangre del Dios Verbo, ¿qué otra cosa puede ser sino la palabra que alimenta y la palabra que alegra el corazón?" *(Comentario al Evangelio de San Mateo* 85). "Conocéis vosotros, los que soléis asistir a los divinos misterios, cómo cuando recibís el cuerpo del Señor lo guardáis con toda cautela y veneración, para que no se caiga ni un poco de él ni desaparezca algo del don consagrado. Pues os creéis reos, y rectamente por cierto, si se pierde algo de él por negligencia. Y si empleáis, y con razón, tanta cautela para conservar su cuerpo, ¿cómo juzgáis cosa menos impía haber descuidado su palabra que su cuerpo?" *(Sobre el Exodo* 13, 3).

San Efrén explica en su *Cuarto sermón de Semana Santa* (4 y 6) que "Jesús tomó en sus manos al principio pan ordinario y lo bendijo, y lo signó, y lo consagró en el nombre del Padre y en el nombre del Espíritu Santo y lo partió y distribuyó a sus discípulos, uno a uno, en su bondad acogedora; al pan llamó cuerpo suyo vivo y lo llenó de sí mismo y del espíritu; y extendiendo la mano, les dió el pan que con su diestra había santificado: "Tomad, comed todos de esto que ha santificado mi palabra. Lo que ahora os he dado no lo juzuéis pan; tomad, comed y no piséis sus migajas; lo que llamo cuerpo mío lo es en verdad. Una mínima miga suya puede santificar millones y basta para dar vida a todos los que la comen. Tomad, comed con fe, sin dudar un punto de que esto es mi cuerpo, y el que lo come con fe come en él fuego y espíritu; pero si alguien lo come con dudas, para él se hace simple pan; pero quien con fe come el pan santificado en mi nombre, si es puro, puro se conserva; si pecador, es perdonado. Pero quien lo desprecia o desdeña o lo injuria, tenga por cierto que injuria al Hijo, el cual al pan llamó e hizo realmente su cuerpo." "Después que comieron los discípulos el pan nuevo y santo y entendieron por la fe que por él habían comido el cuerpo de Cristo, siguió Cristo desarrollando y dando el sacramento complejo. Tomó y mezcló el cáliz de vino; después lo bendijo, signó y santificó, declarando que era su sangre que había derramada... Cristo les mandó beber y les explicó que era su sangre la que bebían: "Esta es verdadera sangre mía, la cual se derrama por vosotros todos. Tomad, bebed de ella todos, porque es NT en mi sangre. Como me habéis visto hacer, así haréis en conmemoración mía. Cuando os reunáis en mi nombre en la Iglesia, en cualquier parte de la tierra, haced en memoria mía lo que hice: comed mi cuerpo y bebed mi sangre, Testamento Viejo y Nuevo." De la misma manera como piensa Orígenes pensaron San Basilio y San Gregorio Nacianceno: predicaron la fe en la realidad de la carne y sangre de Cristo, aunque con la tendencia a explicar esta realidad como imagen de un ser superior.

Tertuliano atestigua la fe en la realidad del cuerpo y sangre eucarísticos de Cristo de la Iglesia del norte de Africa a finales del siglo II y co-

mienzos del III. Aunque él sobrepasó la doctrina de la Iglesia de su tiempo e intentó una explicación teológica de la fe, cae en desviaciones dinamistas. Los elementos de pan y vino que perduran sin variación alguna son, según él, las formas aparentes de la carne y sangre de Cristo. Estas apariencias son distintas de la apariencia histórica y natural de Cristo. Por lo que, según él, en la Eucaristía hay que ver menos la misteriosa presencia del Cristo histórico que la misteriosa virtud de Cristo. Tertuliano ha ejercido una influencia permanente en la doctrina eucarística de San Cipriano. San Cipriano, hablando a los que se matuvieron firmes durante la persecución, les dice: "...vuestras manos inmaculadas, que no estaban hechas sino a obras divinas, resistieron a los sacrificios sacrílegos; las bocas santificadas con los manjares celestiales después del cuerpo y la sangre del Señor rechazaron el contagio de lo profano y los restos de los sacrificios de los ídolos" (*Acerca de los caídos* 2). Más claramente expone la conexión entre martirio y Eucaristía en su *Carta 63*, n. 15: "Y ¿cómo podemos derramar la sangre por Cristo los que nos avergonzamos de beber la sangre de Cristo?" Su fe en la realidad del cuerpo y sangre de Cristo en la Eucaristía hace que exija una penitencia muy rigurosa (*Acerca de los caídos*, 15. 16. 22) y es el motivo de su actitud negativa frente a la herejía (*Acerca de la unidad de la Iglesia católica* 8; *Carta* 75, 21). Aunque San Cipriano atestigua de tal modo la fe en la realidad del cuerpo y sangre eucarísticos de Cristo, esto es, en la mismidad del Cristo eucarístico con el histórico, con todo, acentúa todavía mucho más que Tertuliano, al explicar la fe, la virtud salvífica de la Eucaristía, de forma que la realidad del cuerpo y sangre de Cristo queda en segundo lugar. Es peculiar de él la concepción de que la virtud salvífica de la Eucaristía depende de la palabra del sacerdote que vive en paz con la Iglesia. Las doctrinas de Tertuliano y San Cipriano sobreviven en San Agustín.

San Cirilo de Jerusalén dice en su *Catequesis mistagógica cuarta* (sección 1): "Y esta enseñanza del bienaventurado Pablo es apta para convenceros plenamente en lo referente a los divinos misterios, de los que, habiendo sido juzgados dignos, habéis sido hechos concorpóreos y consanguíneos de Cristo'. Habiendo, pues, pronunciado El y dicho del pan: "Este es mi cuerpo", ¿quién se atreverá a dudar en adelante?" Sección 2: "En otra ocasión convirtió con una señal suya el agua en vino, en Caná, de Galilea, y ¿no hemos de creerle cuando convierte el vino en sangre? Invitado a unas bodas corporales, hizo este milagro estupendo, y ¿no confesaremos con mayor razón que ha dado a los hijos del tálamo nupcial el gozo de su cuerpo y de su sangre?" Sección 3: "Por tanto, con plena seguridad participamos del cuerpo y sangre de Cristo. Porque en figura de pan se te da el cuerpo y en figura de vino se te da la sangre para que, habiendo participado del cuerpo y de la sangre de Cristo, seas hecho concorpóreo y consanguíneo suyo, y porque así somos hechos portadores de Cristo al distribuirse por nuestros miembros su cuerpo y sangre. Así, según el bienaventurado Pedro, somos hechos consortes de la divina naturaleza." Sección 6: "No los tengas, pues, por mero pan y mero vino, porque son cuerpo y sangre de Cristo, según la aseveración del Señor. Pues aunque los sentidos te sugieran aquello, pero la fe debe convencerte. No juzgues en esto según el gusto, sino según la fe, cree con firmeza, sin ninguna duda, que has sido hecho digno del cuerpo y sangre de Cristo."

Quien ha predicado de una manera más decidida y profunda la realidad

del cuerpo y sangre eucarísticos de Cristo en la antigüedad cristiana fué San Juan Crisóstomo. Ningún otro Padre de la Iglesia ha enseñado con igual seguridad la mismidad del cuerpo eucarístico con el cuerpo histórico de Cristo, si bien no expone con claridad suficiente la diferente manera de existencia de cada uno de ellos. Un pasaje de su *Comentario a San Mateo* aclarará su doctrina sobre la presencia real de Cristo y las consecuencias que se derivan de ello: "Hagámoslo así también en lo tocante a los misterios eucarísticos, no mirando sólo a lo que tenemos delante, sino reteniendo sus palabras. Porque su palabra es infalible y nuestro sentido es muy falible. Su palabra jamás faltó, mientras que el sentido, las más de las veces, engaña. Ya, pues, que su palabra dice: "Este es mi cuerpo", obedezcamos y creamos y veámosle con los ojos espirituales. Porque nada sensible nos dió Cristo, sino que, por medio de cosas sensibles, nada nos dió sino espiritual. Así en el bautismo, por medio de una cosa sensible, se nos da el don del agua, pero es espiritual la generación y la renovación que allí se obra. Si fueras incorpóreo tan sólo te hubiera dado estos dones incorpóreos; pero como el alma está unida con el cuerpo te da, por medio de cosas sensibles, otras espirituales. ¿Cuántos dicen ahora "quisiera ver su forma, su figura, sus vestidos y su calzado"? Pues he ahí, a El ves, a El tocas, a El comes. Tú deseas ver sus vestidos, mas El se te da a Sí mismo, no sólo para que le veas, sino para que le toques y le comas y le recibas dentro de ti. Nadie, pues, se acerque con náuseas, nadie con tibieza; todos encendidos, todos fervorosos y despiertos. Por lo tanto, menester es de todo punto gran vigilancia: que no es mediano el suplicio que amenaza a los que indignamente comulgan. Considera cómo te indignas contra el traidor y los que crucificaron a Cristo. Mira, pues, no te hagas también tú reo del cuerpo y de la sangre de Cristo. Ellos inmolaron su santísimo cuerpo, mas tú le recibes con el alma sucia después de tantos beneficios. Porque no se contentó con haberse hecho hombre, con haber sido abofeteado y crucificado, sino que además se une y mezcla con nosotros y no sólo por la fe, sino en realidad, nos hace su propio cuerpo. ¿Qué pureza hay que no deba sobrepujar el que participa de tal sacrificio? ¿Qué rayos de luz a que no deba hacer ventaja la mano que divide esta carne, la boca que se llena de este fuego espiritual, la lengua que se enronquece con tan venerada sangre? Considera cuán crecido honor se te ha hecho, de qué mesa disfrutas. A quien los ángeles ven con temblor y, con el resplandor que despide, no se atreven a mirar de frente, con Ese mismo nos alimentamos nosotros, con El nos mezclamos y nos hacemos un mismo cuerpo y carne de Cristo." "No es obra de humana virtud la Eucaristía. El que la llevó a cabo en aquella Cena es el que también ahora la obra. Nosotros tenemos el lugar de ministros suyos; pero quien allí santifica la oblación y la transforma es El. No asista, pues, ningún Judas, ningún avaro; si alguno no es discípulo, retírese: no admite a los tales la sagrada mesa. "Con mis discípulos—dice—celebro la pascua." Esta es la misma mesa que aquélla. Porque no es que Cristo preparara aquélla y el hombre ésta, sino entrambas Cristo." En la patrística, quien enseñó con mayor claridad la transformación del pan y del vino en carne y sangre de Cristo fué San Ambrosio. En su obra *De mysteriis* dice (9, 50; 9, 52; 9, 53; 9, 54): "Tal vez digas: Otra cosa es lo que veo; ¿cómo me aseguras que recibo el cuerpo de Cristo? Y esto es lo que nos falta por demostrar. ¿De qué ejemplo, pues, echamos mano?

Demostremos que esto no es lo que tomó la naturaleza, sino lo que la bendición consagró, y que es mayor la fuerza de la bendición que la de la naturaleza, porque por la bendición incluso la naturaleza misma se cambia." A continuación aduce algunos ejemplos de transformación de la naturaleza tomados del AT y de la vida de Cristo. Sección 54: "El mismo Señor Jesús clama: "Este es mi cuerpo." Antes de la bendición de las celestiales palabras, otra es la sustancia que se nombra; después de la consagración se significa el cuerpo. El mismo llama su sangre. Antes de la consagración es otra cosa: es lo que se dice; después de la consagración se llama sangre. Y tú dices: "Amén", es decir, es verdad..." "En resumen, con estos sacramentos apacienta Cristo a su Iglesia, con los que se robustece la sustancia del alma..." (9, 55).

San Agustín resume las creencias eucarísticas de la época anterior, la fe en la realidad del cuerpo y sangre de Cristo y al mismo tiempo también la tendencia que aparece de vez en cuando de reducirla a una simple virtualidad. La Eucaristía está, según él, en el centro de la vida eclesiástica. Es el "pan cotidiano", que es refrigerio para el espíritu de los fieles y por el que participan siempre de nuevo de la comunidad vital con el espíritu de Cristo *(Sermón* 57, 7). En esta interpretación agustiniana de la Eucaristía sorprende ante todo ver que esta doctrina es una de las más oscuras y difíciles que ha escrito este Padre de la Iglesia. Es entendido como partidario del simbolismo por unos, mientras que otros le toman como realista. Durante la Edad Media se apoyaban en él tanto los espiritualistas como los realistas. En realidad no forma parte de ninguno de los dos bandos. Su postura fluctúa en una posición media. Por una parte, dice que "el pan que veis en el altar está santificado por la palabra de Dios: es el cuerpo de Cristo. El cáliz, o mejor dicho, el contenido del cáliz está santificado por la palabra de Dios: es la sangre de Cristo" *(Sermón* 227; véase también *Sermón* 272). Dignos e indignos reciben la carne y sangre de Cristo *(Explicación al Evangelio de San Juan* 62, 1). "No habéis de comer este cuerpo que veis ni habéis de beber esta sangre, que han de derramar los que me crucifiquen; un sacramento os he encomendado; entendido espiritualmente, os vivificará" *(Sobre el salmo* 98, 9). Aunque estas y otras expresiones parecidas pueden entenderse también de una especial forma de existencia del cuerpo eucarístico a diferencia del cuerpo histórico, las dificultades crecen en gran manera cuando San Agustín significa la Eucaristía como signo, como imagen, como comparación, como símbolo del cuerpo de Cristo (por ejemplo, *Contra Adim.* 12, 3; *Sobre el salmo* 3, 1; *Carta* 89, 9; *De doctrina christiana* 3, 16, 24). Para entender bien estas afirmaciones aparentemente contradictorias y darles la adecuada significación hay que tener en cuenta la posición fundamental teológico-filosófica de San Agustín. Su pensamiento es platónico. Lo invisible es para él lo propiamente real, el ser real. Lo visible es tan sólo una débil copia de lo invisible. Tan sólo es un ser aparente. Los signos sacramentales están en una zona intermedia entre las cosas sensibles y la realidad puramente espiritual, divina en última instancia. Están por encima de las cosas naturales y su debilidad óntica. Porque son en un sentido superior y con mayor potencia que las cosas simplemente naturales son copias del misterio de Dios. Cierto que también ellas no son más que copias, pero lo son de una manera especial. No son meras referencias o signos rememorativos. Más bien son, en un cierto sentido, lo que representan. Lo representado está

en ellos presente de alguna manera, por difícil que resulte determinar la índole de esta presencialidad. Están llenos en cierto modo de la misteriosa virtud salvífica representada por ellos. Esto también tiene validez para la Eucaristía. Es una copia misteriosa de Cristo, pero no lo es meramente en el sentido de un signo rememorativo, sino en el sentido de una imagen llena de la misma realidad. Lo que la Eucaristía simboliza de este modo y contiene en sí es Cristo, todo el Cristo. San Agustín acentúa que el contenido de la Eucaristía no es el cuerpo natural de Cristo, sino también el cuerpo místico, la comunidad de los creyentes que están unidos a Cristo vitalmente. Porque tan sólo el Cristo que se extiende a la Iglesia es el Cristo todo. Esta doctrina agustiniana no hay que entenderla como si la comunidad de los santos fuera meramente un efecto del sacramento eucarístico. Más bien es parecida a su contenido, así como al cuerpo natural de Cristo. El *Christus totus*, Cabeza y cuerpo, es la realidad salvífica eucarística (por ejemplo, *Carta* 187, 6. 20; *Sermón* 272; 227). En los sermones sobre el Evangelio de San Juan dice: "Este alimento y bebida quiere significar la unión entre el cuerpo y sus miembros, el cual es la Iglesia santa con los predestinados, y los llamados, y los que están justificados, y con los santos glorificados, y con sus fieles. De lo cual lo primero ya se ha cumplido, esto es, la predestinación; lo segundo y tercero ya ha sucedido, y esta es la justificación; pero lo cuarto, esto es, la glorificación, ahora están en esperanza, pues en sí es cosa futura. Este sacramento, esto es, el sacramento de la unión del cuerpo y sangre de Cristo, en algunas partes se prepara en la mesa del Señor todos los días, en otras con algunos días de intervalo. Y de la mesa del Señor se come en unos para vida, en otros para condenación. Mas, por lo que depende del sacramento, para todos se ordena a la vida, para nadie a la muerte" (*Sermón* 26, 15). La Eucaristía es, por consiguiente, en un cierto sentido tanto el Cristo histórico como también el místico, la comunidad de la Iglesia, cuya Cabeza, esto es, el miembro más importante y distinguido, es Cristo glorificado. Aunque San Agustín enseña también la realidad del contenido eucarístico, el acento principal recae en el carácter de imagen del sacramento eucarístico. La Eucaristía es ciertamente una imagen llena de sentido, pero sólo una imagen de Cristo y de la comunidad de los bienaventurados. De aquí que sea una realidad de rango inferior. (Una distinción así, por respecto a la virtud real de las cosas, tan sólo es propia del pensamiento platónico, siendo extraña al aristotélico, más aún, ininteligible.) Hace alusión a una realidad superior que le trasciende, a saber, el espíritu de Cristo a la participación en El por medio de la Iglesia y los miembros de ella. La Eucaristía se ordena a una profundización y aseguramiento de la comunidad entre Cristo y la Iglesia. Esta unión alcanza inmediatamente la naturaleza humana de Cristo, mediante la Palabra eterna del Padre. Comenzada en la tierra, tiene su acabamiento en el cielo. Por esto la Eucaristía contiene la esperanza futura de la Iglesia. La unión con Cristo es, por consiguiente, lo más importante. Este "fruto" es el sentido propio, más profundo y último de la Eucaristía. De esta manera el peso principal recae en la virtud salvífica del sacramento eucarístico. Es verdad que es cuerpo y sangre de Cristo, pero es ante todo garantía e imagen de una realidad superior, de la vital unidad personal entre Cristo y la comunidad de Cristo. Durante la lucha contra los donatistas distinguió fuertemente San Agustín entre la realidad eucarística y la causalidad eucarística. Se vió obligado a hacer esta distinción debido a la objeción

donatista de que ellos tenían los sacramentos y, por tanto, vivían en comunidad con Cristo, como los católicos. San Agustín respondió que, ciertamente, tenían los signos sacramentales, pero no el espíritu a que éstos hacen referencia. El que no pertenece a la Iglesia, al cuerpo de Cristo, tampoco puede tener parte del espíritu de Cristo. Ya que éste sólo está allí donde esté el cuerpo de Cristo. Por eso nada aprovechan los sacramentos al que está separado de la Iglesia. La virtud salvífica de la Eucaristía tan sólo puede sentirla aquel que, como miembro de la Iglesia, se entrega a Cristo. Los sacramentos concedieron un derecho a la salvación. Son la condición previa para la salvación. Pero la salud garantizada por los sacramentos será participada sólo por aquel que, como miembro de la Iglesia, se esfuerce con esfuerzo ético-personal. La realidad del cuerpo y sangre de Cristo pierde aquí mucha importancia. Durante la lucha contra Pelagio, que sobrevaloraba el esfuerzo moral del hombre y menospreciaba la gracia, puso San Agustín de relieve de modo especial y con más insistencia la realidad salvífica que yace en la Eucaristía. Pero incluso en este tiempo estimaba más el valor salvífico, la causalidad de la Eucaristía, que la realidad del cuerpo y sangre de Cristo. San Agustín no ve en la Eucaristía ante todo la presencia vital-personal de Cristo, sino antes bien la objetiva presencia impersonal del cuerpo y sangre de Cristo. Jamás se limitó a ver sólo el sacramento y su realidad, permaneciendo en el misterio del Cristo presente, sino que miró siempre más allá, hacia la salud simbolizada y garantizada por él, a la comunidad vital con Cristo. Por esto no era posible desarrollarse una piedad propiamente eucarística, un vital sentirse lleno de la presencia del cuerpo y sangre de Cristo.

Aunque la doctrina eucarística agustiniana aparentemente contiene elementos contradictorios, hay que considerarla como formando una gran unidad.

San Agustín acentúa, por una parte, la presencia real del cuerpo y sangre de Cristo con una claridad e intensidad inconfundibles. Pero por importante que valore esta presencia, no es ella lo último para él. Superior a ella, en su opinión, es la presencia actual de Cristo, es decir, la presencia del espíritu de Cristo, del Espíritu Santo, que transformó el cuerpo de Cristo, en el Gólgota, en hostia pura. Su fundamento es la presencia sustancial. La fe en el sacramento eucarístico sería, según ello, incompleta si se quedara en la presencia sustancial en lugar de pasar a la presencia actual. Alcanza su plenitud cuando el que cree en la presencia del cuerpo y sangre de Jesucristo participa por la fe en el sacrificio de la cruz.

San Agustín resume con claridad su doctrina en un sermón encontrado por G. Morin (*Sermones inediti* 462 y sig.): "Vosotros, regenerados a una nueva vida, por la cual sois llamados infantes; vosotros, principalmente los que ahora veis esto, oíd, como os tengo prometido, qué quieren decir estas cosas. Y oíd vosotros también, fieles que estáis acostumbrados a ver esto; bueno es recordarlo, no sea que caiga en olvido. Lo que veis en la mesa del Señor, en cuanto a la apariencia de las cosas, estáis acostumbrados a verlo en vuestras mesas; es el mismo aspecto, pero no es la misma virtud. Porque vosotros sois los mismos hombres que erais, ya que no habéis traído caras nuevas. Y, sin embargo, sois nuevos; viejos, por la apariencia del cuerpo; nuevos, por la gracia de la santidad, como esto es nuevo. Todavía, como veis, es pan y vino; llega la santificación y aquel pan será el cuerpo de Cristo y aquel vino será la sangre de Cristo. Esto hace

el nombre de Cristo, esto hace la gracia de Cristo: que se vea lo mismo que se veía y que, sin embargo, no valga lo que valía. Pues si comiera antes, llenaría el vientre; al comerlo ahora, edifica el espíritu.

Y así como cuando fuisteis bautizados, y más aún, antes de ser bautizados, os hablamos el sábado del sacramento de la fuente, en la cual habíais de ser bañados y os dijimos lo que no creo habéis olvidado: que el valor del bautismo fué y es ser sepultura con Cristo, diciendo el Apóstol: "Pues estamos consepultados con Cristo por el bautismo en la muerte, para que, como él resucitó de los muertos, así también nosotros caminemos en una nueva vida" (*Rom.* 6, 4 y sig.), así ahora, no por invención nuestra, ni por presunción nuestra, ni con argumentos humanos, sino con autoridad del Apóstol, es necesario recomendaros e insinuaros qué es lo que recibisteis o vais a recibir. Y ahora oído brevemente al Apóstol o, mejor, a Cristo por el Apóstol, lo que dice hablando del sacramento de la mesa del Señor: "Uno es el pan, un cuerpo somos la muchedumbre (*I Cor.* 10, 17). He aquí todo, pronto lo dije; pero pesad las palabras, no os contentéis con contarlas. Si contáis las palabras, es breve; si las pesáis, es grande." Un solo pan, dijo. Serán cuantos sean los panes que allí se pusieren, son un solo pan; cuantos panes haya habido hoy en los altares de Cristo por todo el orbe de la tierra, son un solo pan. Pero ¿qué es un solo pan? Lo expuso brevísimamente: "Un cuerpo somos la muchedubre." Este pan, cuerpo de Cristo, del cual dice el Apóstol, hablando a la Iglesia: "Vosotros sois el cuerpo y miembros de Cristo. Vosotros sois eso mismo que recibís por la gracia con que habéis sido redimidos; lo suscribís cuando respondéis: "Amén". Esto que veis es el sacramento de la unidad." Véase para la exposición de la obra agustiniana sobre la Eucaristía la obra de K. Adam *Die Eucharistielehre des hl. Augustinus*, 1908, y el artículo, del mismo autor, "Zur Eucharistielehre des heiligen Augustinus", en *Theol. Quartalschrift* 112 (1931), 490-536; Fr. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus*, 1933, 392-413.

Se comprende que, dada la dificultad de la doctrina agustiniana, en épocas posteriores se desarrollasen doctrinas opuestas entre sí, basadas en ella. Tanto los simbolistas como los realistas se apoyan en San Agustín, como se ha dicho. Los primeros vieron la tendencia dinámico-espiritualista en la doctrina de San Agustín. Su error consistió en que sólo vieron este rasgo y pasaron por alto el realístico. Interpretan las expresiones agustinianas "imagen", "símbolo", "semejanza" en un sentido vacío, no platónico. San Agustín entendió estos vocablos de otra manera. Pero él mismo ofreció la posibilidad de una interpretación así atenuante, puesto que en la lucha contra los donatistas distinguió con rigor entre la realidad eucarística y su virtud salvífica, acentuando fuertemente la última y dejando en segundo plano la primera. No hay que entender esto como un desequilibrio, sino como multiplicidad de puntos de vista. San Agustín ve tanto la presencia real como la causal. Con razón acentúa que la presencia real sirve a la presencia actual. Tan sólo espíritus miopes, pobres y de escasa agilidad pudieron predicar separada y unilateralmente lo que en San Agustín estaba unido. Para la inteligencia de las polémicas eucarísticas de los siglos IX, XI y XVI es de importancia la doctrina eucarística agustiniana.

Hay que tener en cuenta también otro punto para la valoración de estas discusiones. San Juan Crisóstomo y San Ambrosio acentuaron con toda fuerza la mismidad del Cristo histórico y del eucarístico. Pero no

con igual tenacidad han expuesto las diferentes formas de existencia, la histórica y la sacramental, de un mismo cuerpo. Lo cual podía originar el peligro de una concepción burdamente sensible de la Eucaristía. Esta manera de entender la Eucaristía, propia de los judíos de Cafarnaum, que Cristo intentó superar haciendo referencia a su existencia glorificada, provocó un contramovimiento, en el cual la distinción entre la existencia histórica y la eucarística fué acentuada de tal manera que a la última se le privó la realidad frente a la histórica con su natural densidad.

En medio de esta situación confusa, creada por las diferentes doctrinas teológicas de los Padres, la obra del benedictino del monasterio de Corbie, Pascasio Radberto, del año 853, titulada *De corpore et sanguine Domini*, causó gran efecto. En ella defiende la doctrina de la tradición eclesiástica de que la Eucaristía contiene la carne y sangre de Cristo, nacido de María, que fué clavado en cruz y que resucitó poco después de entre los muertos. Pero acentuó de tal modo la identidad del Cristo histórico y del eucarístico que ni siquiera vió la diferente manera de existencia. Desconoció la diferencia entre la existencia histórica y la sacramental. Por lo que opinó que el mismo cuerpo de Cristo se nos aparece bajo la figura del pan y del vino y es visto y tocado. De este modo favoreció una concepción grosera y sensual, naturalística, de la Eucaristía.

Contra esta doctrina se alzaron muchas voces; las ideas de Pascasio fueron atacadas por Rabano Mauro, Ratrammo y Juan Escoto Eriugena, y en el siglo X también por el abad Heriger. Para Rabano la Eucaristía es la celebración de la acción redentora que Cristo consumió en la cruz. Comemos y bebemos el cuerpo y la sangre de Cristo, que fueron ofrecidos por nosotros. La participación en el sacramento es, pues, participación en la pasión del Señor. Se acentúa aquí, por tanto, la presencia actual. Por la liturgia eucarística nos incorporamos siempre más profundamente en la comunidad vital, que une a Cristo y a la Iglesia. Para Rabano el acento recae en esta realidad salvífica de la Eucaristía. El comer y beber el cuerpo y sangre de Cristo representa y obra la unidad entre la Cabeza y los miembros. Rabano está influenciado notablemente por la doctrina dinamística de San Agustín, sin que haya negado la realidad del cuerpo y sangre de Cristo. Pero ésta está en segundo orden frente a la causalidad de la Eucaristía. Es imagen del cuerpo y sangre de Cristo. Pero es una imagen llena de la realidad de lo representado. Por lo que lo importante es, según él, la simbólica: la Eucaristía hace alusión a la comunidad con Cristo y la obra.

Las concepciones de Pascasio fueron extremadas por algunos teólogos en este continuo disputar; así por Lanfranco de Bec, quien lleva a tal extremo la identidad entre el cuerpo histórico y el sacramental de Cristo que afirma que el cuerpo eucarístico de Cristo está sometido a las leyes naturales, como otro cualquier alimento (estercorismo). Durante los siglos IX y X no fué posible nivelar las diferencias de opinión.

En el siglo XI Berengario abordó de nuevo esta cuestión. Se opuso a las concepciones groseras de la Eucaristía. Realmente no correspondían a una válida representación del ser sacramental. Berengario acentuó la diversidad entre la existencia histórica y la eucarística. Pero exageró tanto la diferencia de modos de existencia que afirmó incluso la diferencia entre la realidad eucarística y la histórica. Así, partiendo de un punto de vista correcto, llegó a vaciar la Eucaristía de contenido: negó la presencia real

de Cristo. Su doctrina fué condenada por varios concilios locales (Roma, París, Tours). En el año 1059, siendo Papa Nicolás II, tuvo que jurar la fórmula redactada por el cardenal Humbert: El verdadero cuerpo de Cristo es tocado por las manos del sacerdote *(sensualiter)* no sólo en el ser sacramental, sino en realidad *(in veritate)*, partido y masticado por los dientes de los fieles. Esta fórmula afirma la realidad del cuerpo de Cristo con las más fuertes expresiones. Y muestra, a la vez, a causa de las representaciones naturalísticas defendidas por ella, cuán difícil es reconocer la realidad de lo que existe de modo sacramental, sin pasar por alto la diferencia de modos de existencia entre el ser sacramental y el natural. Berengario no se dió por conforme con esta fórmula por largo tiempo; así, cuando al cabo de diez años renovó de nuevo la lucha tuvo que jurar, en el año 1079, bajo el pontificado de Gregorio VII, la transustanciación del pan y del vino. "Yo, Berengario, creo de corazón y confieso de boca que el pan y el vino que se ponen en el altar, por el misterio de la sagrada oración y por las palabras de nuestro Redentor, se convierten sustancialmente en la verdadera, propia y vivificante carne y sangre de Jesucristo nuestro Señor, y que después de la consagración son el verdadero cuerpo de Cristo que nació de la Virgen y que, ofrecido por la salvación del mundo, estuvo pendiente en la cruz y está sentado a la diestra del Padre; y la verdadera sangre de Cristo que se derramó de su costado, no sólo por el signo y virtud del sacramento, sino en la propiedad de la naturaleza y verdad de la sustancia." La diferencia de modo de existencia tampoco está suficientemente aclarada aquí. En los siglos XII y XIII negaron la presencia real de Cristo los valdenses, los cátaros y los abligenses, y en el siglo XIV Wicleff y Hus.

La dificutad de ver al mismo tiempo las diferencias entre los modos de existencia histórica y sacramental, y la realidad del cuerpo y de la sangre sacramentales de Cristo condujo a nuevos errores durante la *Reforma protestante*. Lutero enseñó la presencia real del cuerpo y sangre de Cristo, pero no admitió la transustanciación, negó temporalmente el carácter sacrifical de la Eucaristía y limitó la presencia de Cristo al momento de la comunión. Acentuó sobre manera el carácter de acontecimiento de la Eucaristía. Para poder explicar la presencia real de Cristo, aceptó que su naturaleza humana, en virtud de su unidad con el Logos, participa de la ubicuidad divina (omnipresencia). Zwinglio (Karlstadt, Butzer, Ocolampadio) privó de contenido a la Eucaristía y la convirtió en un puro símbolo. La Eucaristía es un simple memorial. Calvino enseñó la realidad eucarística. Pero no están presentes el cuerpo y sangre de Cristo, sino solamente su virtud salvífica. El que con fe gusta el pan y el vino participará de las fuerzas vitales, por medio del pan y vino, que brotaron de la naturaleza humana glorificada que está en el cielo. En estas doctrinas de los reformadores encontramos de nuevo representaciones e ideas que no fueron extrañas a la antigüedad cristiana y a la Edad Media. Pero mientras que hasta entonces, por ejemplo, en San Agustín, estas doctrinas constituyen sólo elementos en el conjunto total de la doctrina de la Eucaristía, y dentro de este todo, unas veces aparecen con mayor fuerza, otras con menos, fueron entresacadas de su totalidad por los reformadores y propuestas como lo único válido. El error de los protestantes no consistió sólo en lo que afirmaron, sino en lo que negaron. El Concilio de Trento se manifestó contra los errores de los protestantes y a favor de la revelación com-

pleta. Y mientras que los reformadores enseñaban la dinámica eucarística, encumbrándola a lo más alto, con herético menoscabo de la ontología eucarística, el Concilio de Trento, con formulaciones claras y sopesadas, definió la unidad de la dinámica eucarística y de la ontología eucarística.

§ 249

La realización de la realidad salvífica sacramental por modo de conversión sustancial (Transustanciación)

I. *Doctrina de la Iglesia*

En el sacramento eucarístico se hacen presentes el cuerpo y la sangre de Cristo por medio de la conversión de toda la sustancia del pan y del vino en la sustancia del cuerpo y de la sangre de Cristo, subsistiendo los accidentes de pan y vino. Dogma de fe.

El Concilio de Trento dice en el capítulo IV de la sesión XXXI: "Cristo Redentor nuestro dijo ser verdaderamente su cuerpo lo que ofrecía bajo la apariencia de pan; de ahí que la Iglesia de Dios tuvo siempre la persuasión y ahora nuevamente lo declara en este santo Concilio, que por la consagración del pan y del vino se realiza la conversión de toda la sustancia del pan en la sustancia del cuerpo de Cristo nuestro Señor, y de toda la sustancia del vino en la sustancia de su sangre. La cual conversión, propia y convenientemente, fué llamada transustanciación por la santa Iglesia católica" (D. 877). Y en el canon 2 se dice: "Si alguno dijere que en el sacrosanto sacramento de la Eucaristía permanece la sustancia de pan y de vino juntamente con el cuerpo y la sangre de nuestro Señor Jesucristo, y negare aquella maravillosa y singular conversión de toda la sustancia del pan en el cuerpo y de toda la sustancia del vino en la sangre, permaneciendo sólo las especies de pan y vino, conversión que la Iglesia católica aptísimamente llama transustanciación, sea anatema" (D. 884).

II. *Explicación de la transustanciación*

1. Hay que explicar primeramente el *sentido y alcance* del dogma de la transustanciación. Es la misma explicación dada por la

revelación divina del sacramento eucarístico. La transustanciación no es el sacramento, sino el camino que conduce a él. Como tal está la transustanciación en estrechísima conexión con el sacramento eucarístico. Pero éste no se agota en el proceso de la transustanciación del pan y del vino. La Eucaristía es el sacrificio sacramental del cuerpo y de la sangre de Cristo. El cuerpo y la sangre del Señor están simbolizados y obrados por medio del signo externo, por medio de la *res et verbum*. Como todo sacramento, también el sacramento eucarístico se realiza por medio del signo externo. El signo externo y la realidad salvífica significada y obrada por él constituyen los elementos integrantes de todo sacramento. La transustanciación representa la manera y el modo en que obra su efecto el signo externo (cfr. Vonier, *Das Geheimnis des eucharistischen Opfers*, 136-140).

También los restantes sacramentos obran una conversión. Así, por ejemplo, en el bautismo se transforma el hombre por medio de la destrucción del pecado y la recepción de la marca y vida de Cristo en un ser deiforme. Más aún, la transformación pertenece a los conceptos fundamentales de la revelación cristiana. Al abandonar Dios su divina inaccesibilidad y obrar en el mundo, ésta se transforma en su salvación. La conversión del mundo recibe una especial intensidad por medio de la encarnación de Dios. Por ella el mundo queda consagrado. En el bautismo es transformado el hombre por la recepción del sello y de la vida de Cristo, así como por la destrucción del pecado, en un ser deiforme, de modo que puede decirse: Lo antiguo ha desaparecido, se ha hecho lo nuevo. La transformación definitiva tendrá lugar con la segunda venida de Cristo al mundo. El mundo transformado es llamado por la Sagrada Escritura nuevo cielo y tierra nueva.

En la Eucaristía ocurre una transformación de naturaleza especial. Porque aquí no se realiza simplemente una santificación de lo que antes no era santo, la comunicación de una nueva cualidad a un ser natural que continúa existiendo, sino el cambio del núcleo esencial mismo.

Para entender la transustanciación hay que tener presente la diferencia entre sustancia y accidente. Puesto que el Concilio habla de la conversión de la sustancia del pan y del vino, es de suma importancia para la inteligencia del dogma de la transustanciación tener una idea correcta de lo que significa la expresión sustancia. Lo que el Concilio llama sustancia es algo que puede verse, ya en su función, ya en su figura. En un primer sentido es sustancia el por-

tador en sí indeterminado e incualificado de las apariencias de una cosa perceptible por los sentidos, en cierto modo el punto vital cuya función, sentido y peculiaridad consiste en soportar los accidentes y reunirlos a la unidad. En segundo sentido la sustancia es la esencia, el ser fundamental, el núcleo oculto de una cosa, el elemento unido en sí, que está ordenado a determinadas formas de apariencia y actividades de una cosa, las cuales contiene ya en germen. La palabra sustancia empleada por el Concilio de Trento abarca las dos significaciones: el ser fundamental, soporte de las formas aparentes de pan y vino es transformado.

2. Que tenemos razón al distinguir entre esencia y apariencia lo confirma no sólo la investigación filosófica del mundo y de las cosas en él, sino la experiencia anterior a toda penetración racional, que obtenemos por el contacto diario con el mundo que nos rodea.

D. Feuling (*Katholische Glaubenslehre*, 747 sig.) da la siguiente explicación de esto: "Cuando veo a mi hermano, a mi hermana, estrecho su mano para saludarle: ¿qué ocurre? Veo la figura, veo los colores, capto lo sensible, algo duro o blando, caliente o frío. Y sé en todo esto que esta figura, estos colores, este sentir, captar, lo duro y lo blando, lo cálido y lo frío pertenecen a mi hermano y a mi hermana; y con todo, puramente en sí, no es el hermano y la hermana, que son hombres, lo que inmediatamente es percibido; la figura y el color, lo duro y lo blando, lo cálido y lo frío son otra cosa distinta que el hombre, a quien yo conozco y amo y saludo; esto que se capta inmediatamente por el sentido es de algún modo algo del hombre, algo real en él, pero no es él mismo, ella misma. De ser éste el caso, lo que ahora se me aparece sería absolutamente idéntico con el hombre, que veo o siento, sería así de manera absoluta, necesariamente así: Con la más insignificante variación de la figura o del color, con la modificación de la apariencia mi hermano o mi hermana no serían los mismos; se trataría de otro. Pero mi hermano y mi hermana siguen siendo los mismos. Toda nuestra vida y mucho de nuestro amor y de nuestro modo de obrar en las obligaciones morales y en la fidelidad está sometido a esto y coincide con ello. Así, pues, resultará comprensible para el hombre normal, incluso para un niño, lo que quiere expresar el metafísico y el teólogo con la distinción de sustancialidad, de ser independiente (aquí como persona, hombre) por una parte, y accidente, modo secundario de ser, y determinabilidad, contingencia por otro lado. Estas palabras nos interesan sólo en cuanto que son usadas de hecho por

los teólogos o por la Iglesia de una manera o de otra, en tal o cual lenguaje o traducción, cuando ellos, la Iglesia y los teólogos, expresan el dogma. Lo esencial para la Iglesia, para los teólogos y para nosotros sigue siendo la cosa misma, el ser, lo que está ahí y se hace, la verdad y la realidad. La distinción entre un hombre y sus varias formas cambiables, colores, manifestaciones o accidentes no es algo puramente ideal: esta distinción existe y es real, aunque el hombre y el ser-así de este hombre según la apariencia, la figura, el color y el calor estén unidos tan íntimamente de modo inefable y aparentemente inseparables por completo; de hecho están tan estrechamente unidos que no pueden separarse por medio de las fuerzas y poderes de naturaleza".

La distinción de sustancia y accidente es, por tanto, *independiente de las corrientes científico-naturales o filosóficas.* No está vinculada inseparablemente a una determinada tendencia filosófica, de forma que se confunda con ella. El Concilio de Trento se sirve para su confesión de la transustanciación de determinadas expresiones filosóficas elaboradas a lo largo del tiempo y de imágenes que le ha proporcionado a ella la filosofía aristotélica. Pero no fué su intención reconocer solemnemente un sistema filosófico o la opinión de una escuela teológica. Esto se desprende con inequívoca claridad de las actas del Concilio. La filosofía aristotélica le prestó solamente el ropaje para el contenido conocido por ella. Si se ve algo más en el lenguaje que el envoltorio del pensamiento, se puede decir: la filosofía aristotélica dió a la Iglesia la figura en que ella expresó su fe en Cristo en el Concilio de Trento. La confesión de Cristo de la Iglesia no depende inseparablemente de este ropaje o de esta interpretación. Ropaje e interpretación están vinculados al tiempo. Por tanto, no puede decirse que la Iglesia haya definido la filosofía aristotélica misma o algunas de sus doctrinas y que, por consiguiente, su fe esté amenazada por las serias objeciones que se han levantado contra la filosofía natural aristotélica por la moderna y contemporánea ciencia de la naturaleza. La doctrina de la Iglesia respecto a la Eucaristía es independiente de los cambios del conocimiento científico-natural. Sea cual fuere la explicación científico-natural de la materia, atomística o dinamística o estática—según los más garantizados resultados de la actual ciencia natural, la materia se compone de estructuras sumamente complicadas de pequeños átomos originarios (electrón, protón, neutrón, positrón), que a su vez son de naturaleza dinámica—, la doctrina de la Iglesia sobre la transustanciación sigue invariable. En nuestra

experiencia cotidiana distinguimos siempre entre madera y pan, entre agua y vino y los estados variables de las cosas. Sea cual sea la explicación que se dé de la construcción de la realidad, en las mismas cosas radica la razón por la que a unas cosas llamamos piedra, a otras pan, que de unas digamos que son duras, de otras suaves o que prediquemos de una misma cosa ahora un estado, más adelante otro. Esto significa que todo tiene su propio ser, a causa del cual unas veces decimos de él que es madera, otras veces una piedra, un núcleo que existe en estados siempre nuevos, pero que, con todo, al cesar estos estados no deja de existir. El Concilio afirma que este núcleo esencial ha sido convertido y transformado.

3. La distinción entre núcleo esencial o ser fundamental y apariencia nos ayuda para *comprender más profundamente la doctrina de la Iglesia*. Una transformación de la esencia sin transformación de las apariencias no puede comprobarse con los medios de nuestra experiencia. Por lo que aunque distingamos entre sustancia y accidente, no los encontramos en ninguna parte separados. Es imposible para nosotros separarlos entre sí. Al ser separados entre sí en la transustanciación eucarística, ello tiene su fundamento en la omnipotencia divina.

La conversión de la sustancia del pan y del vino no es un cambio puramente accidental, como el de la oscuridad y la luz, de la salud y la enfermedad, de la santidad y la injusticia, ni una yuxtaposición de realidades distintas, sino el tránsito de una realidad a otra. El punto de partida de este movimiento es la sustancia del pan o del vino; el término, la sustancia del cuerpo o de la sangre de Cristo. La conexión interna entre punto de partida y término consiste en que deja de existir el ser fundamental del pan y del vino, pero con la finalidad y determinación de hacerse carne y sangre de Cristo. Santo Tomás de Aquino ve el puente del pan al cuerpo de Cristo en el ser creado que a manera de un lazo común envuelve al pan y al cuerpo de Cristo. La conversión no ocurre en un tránsito sucesivo, sino en un instante.

4. La transustanciación es un proceso *único e incomparable*. Se distingue esencialmente de todos los cambios que conocemos en el ámbito de la experiencia. Se puede decir, en lenguaje aristotélico, que no se refiere solamente a la "forma" de la materia prima, sino a ella misma. En la transustanciación coge Dios la esencia de una cosa desde su raíz y en un acto de su omnipotencia la transforma,

sin tocar las apariencias de su actividad mudable. La teología intentó determinar con exactitud la naturaleza de esta actividad divina. Es semejante a la acción creadora en que Dios dió el ser al mundo, pero se distingue de ella porque no es la producción de una cosa sin supuestos según su esencia y existencia, sino la transformación de una realidad ya subsistente en otra. Naturalmente, para esta transformación es necesaria, como en la Creación, la intervención de la omnipotencia divina.

Algunos teólogos intentaron explicar la acción divina como un traer aquí del cuerpo de Cristo (Duns Escoto, Belarmino, De Lugo). Habría que imaginarse aquí que Cristo desciende del cielo al altar, pero, como dicen los representantes de esta opinión, sin cambiar de lugar. Debido a su estado glorioso no es capaz de un cambio espacial. El traer aquí a Cristo sería el comienzo del sacrificio, después seguiría su consagración y, finalmente, el ofrecimiento. Esta explicación es insatisfactoria. Pues al negarse el movimiento local en el "traer aquí", se le priva de su contenido. No significaría más que una realidad ya existente se hace presente allí donde antes no existía. Pero la cuestión es precisamente saber cómo se lleva a cabo la actualización. Sobre todo se deja aquí fuera de consideración la conexión entre el pan y el cuerpo de Cristo, esto es, lo más importante, el proceso de la transustanciación. Finalmente, la transustanciación se nos muestra aquí como parte integrante del sacrificio. Pero esto no es así. Si se considera la transustanciación como acción divina, no es por naturaleza parte alguna del sacrificio. Incluso si se la considera como efecto de la acción divina, como la conversión del pan y del vino, no pertenece a la interna estructura del sacrificio, ya que de ningún modo consiste el sacrificio en una mutación de la esencia del vino y del pan, sino exclusivamente en la actualización del sacrificio de Cristo en la cruz y en la participación en él de la Iglesia.

Otros (los Tomistas: Suárez, Lessius, Franzelin) han intentado explicar, según esto, la actividad transformadora de Dios de otra manera, como producción o (puesto que el cuerpo de Cristo no es producido en sentido propio) como reproducción del cuerpo de Cristo y esto por respecto a su ser sacramental. Esta explicación tampoco es satisfactoria. Parece suponer una inmediata acción en el cuerpo de Cristo, la cual es imposible a causa de la impasibilidad del Señor glorificado. Además, no puede llamarse producción un proceso por el que no se crea ningún ser nuevo, sino que una realidad ya existente recibe solamente un nuevo modo de ser. A causa

de estas dificultades de los dos intentos de explicación, lo mejor es conformarse con la constatación de que la sustancia del pan deja de existir y en su lugar se hace presente el cuerpo de Cristo. Este proceso se realiza por una decisión divina, en la que Dios transforma toda la sustancia de pan en el cuerpo de Cristo, que ya existía antes y que no sufre ninguna mutación, en la que obra el cuerpo y la sangre de Cristo a la manera como obra la santificación del pecador en el bautismo. Debemos renunciar a otras explicaciones. El misterio del sacramento eucarístico no permite penetrar más adentro. A la pregunta de cómo sea esto posible, tan sólo puede indicarse la omnipotencia divina. Dios, que creó el mundo en su libertad creadora e incondicionada, que resucitó a la vida a los muertos, que con pocas palabras sació a millares de hombres, que caminó con paso firme sobre las aguas del mar, puede realizar también, en su omnipotente amor creador, aquella consagración de los elementos que abarca hasta lo más profundo de las raíces del ser, que nosotros llamamos transustanciación.

III. *Errores y malentendidos*

El Concilio de Trento profesó con la doctrina de la transustanciación la revelación sobrenatural, hecha realidad en Cristo. Frente a las herejías, confesó a Cristo, al revelador. Lutero rechazó la doctrina de la transustanciación como invención humana. Admitió una consustanciación del pan y del cuerpo de Cristo. El cuerpo de Cristo sobreviene al pan. Está presente en y con el pan. Al objetar con razón Karlstadt contra esta doctrina de que incluye una bajada local de Cristo del cielo y un local habitar "con" el pan y vino, desarrolló Lutero su doctrina de la omnipresencia del cuerpo de Cristo (Ubicuidad). Puesto que Dios está estrechamente unido en Cristo con la naturaleza humana, tiene que estar Cristo presente a causa de su indivisible humanidad divina en su naturaleza humana. Esta doctrina fué rechazada duramente por Calvino. Otro teólogo del tiempo de la Reforma, Osiander, enseñó la impanación de Cristo. De la misma manera que el Logos se ha unido con la naturaleza humana, así se une Cristo con el pan y con el vino. En el siglo XIX Rosmini creyó que el pan se hace cuerpo de Cristo porque el alma de Cristo está presente como ley configuradora.

La Iglesia, como a continuación se verá más claramente, se mueve con su doctrina de la transustanciación entre la representa-

ción naturalística de la realidad eucarística y la volatilización simbólica. Ella confiesa la realidad de la Eucaristía. Pero la realidad eucarística existe al modo del espíritu. Tiene en cuenta de la misma manera la simbólica espiritual y el dinamismo del ser real. No puede decirse que la transustanciación esté depositada por Dios en las manos del hombre, de forma que éste pueda apoderarse de Dios. Porque es el mismo Dios quien obra la transustanciación. El es el Señor de ella, y sigue siendo el Señor después de la transustanciación. El, que está en el signo, cuyo amor se ofrece a los suyos y es adorado por ellos.

Contra la doctrina eclesiástica de la transustanciación no puede objetarse que siga las tendencias monofisíticas (cfr. § 145), o que por medio de ella se rompa la unidad de la realidad divina y terrena, porque desaparece la realidad terrena. El Concilio de Trento enseña una conversión del pan en la divinidad de Cristo no al modo del monofisitismo, sino una conversión en la carne y sangre de Cristo. El ser creado no desaparece. Se le comunica solamente una gloria incomparable. A causa de la transustanciación, es la Eucaristía una imagen completa de la unidad entre el Logos y la naturaleza humana fundada en la encarnación.

IV. *Escritura y Tradición*

1. La doctrina de la transustanciación no está formulada expresamente en *la Escritura,* pero está contenida en ella según el sentido en las palabras de la institución, las cuales sólo se demuestran verdaderas si el pan y el vino han dejado de ser pan y vino y se han convertido en cuerpo y sangre de Cristo.

2. La *Tradición* nos muestra una larga evolución que nos lleva, ya en el siglo XII, a una doctrina clara de la transustanciación. Los Padres más antiguos no se preocuparon del modo como Cristo se hace presente en la Eucaristía. A partir del siglo IV encontramos claramente la fe en la transformación del pan y del vino. Aunque no se hable de la transustanciación con palabras expresas, existen ya sus gérmenes. El representante principal de la doctrina de la transustanciación del pan y del vino es San Ambrosio. Los demás teólogos coetáneos no rozaron ni respondieron la cuestión de la relación entre el pan y el cuerpo de Cristo. Generalmente se entendió

como comunicación de fuerzas salvíficas celestiales la consagración que se hacía del pan y del vino.

Un gran paso hacia la doctrina de la transustanciación fué dado por Pascasio Radberto en el siglo IX. Mientras que Ratramno continuaba la doctrina agustiniana (cfr. § 248), unificó la doctrina de San Ambrosio. Las doctrinas un tanto inconexas fueron explicadas en gran medida a lo largo del siglo XII, durante las polémicas eucarísticas vinculadas al nombre de Berengario. Este negaba la distinción de sustancia y accidente. Por lo que, al existir los accidentes del pan y del vino, tuvo que afirmar la existencia del pan y rechazar la transustanciación. Según él, el pan y el vino sólo reciben una altísima dignidad. El pan es cuerpo de Cristo, como Cristo es la piedra angular, como El se llama roca. No se cambia la naturaleza del pan, sino su espiritual significación. En el siglo XII se acerca mucho a la doctrina de la transustanciación Hugo de Langres. Continúan sus doctrinas Guitmundo y Landfranco.

La expresión transustanciación se originó en el siglo XII. Con seguridad se puede demostrar su existencia en Esteban de Autún (muerto entre 1139-1140). (Es muy probable que Hildebert de Lavardin, a quien se tenía por el primer testigo del vocablo, no sea el autor del *Sermón* 93, en el que aparece la palabra, atribuído a él por Denifle.)

El IV Concilio de Letrán sancionó la expresión en el primer capítulo de su definición (año 1215; D. 430). Ya antes se empleó oficialmente en los Decretales de Inocencio III (D. 414. 416). La iglesia griega ha formado una expresión para la transustanciación que corresponde exactamente a la latina, y es la de *metousiosis*. Durante el siglo XVII fué reconocida solemnemente en diferentes Sínodos. Ha perdido su uso en la actual teología ortodoxa.

V. *Sentido salvífico de la transustanciación*

No puede despacharse la doctrina de la transustanciación como cuestión disputada por los teólogos. El confesarla es confesar el amor de Dios, que ha llamado a la naturaleza y al hombre a una grandeza que transciende toda experiencia, a saber, a la participación de la vida gloriosa de Cristo. El trigo crece en el campo por la virtud del suelo. Hombres de profesión distinta lo siembran, cuidan de su crecimiento, lo cosechan y lo preparan para ser pan. También de las fuerzas del suelo crece el vino en la vid. Tras pe-

sado trabajo se convierte por el esfuerzo humano en sabrosa bebida en el lagar. Lo que han preparado las fuerzas de la naturaleza y del hombre trabajador no debe quedar limitado en el ámbito del espacio y obrar natural. El mismo Cristo pone su mano en el pan y en el vino y los encumbra a la infinita gloria de su cuerpo y sangre a aquella gloria en que la vida en este mundo ha alcanzado su cúspide y su último cumplimiento. La misión última del pan ya no es sólo servir en la mesa familiar de la vida terrena, ni la misión última del vino consiste en sólo elevar la natural alegría de la vida de unos amigos que sienten lo mismo. Pan y vino se hacen más bien en el altar portadores y mediadores de la vida gloriosa de Cristo. En el pan transformado y en el vino convertido se revela a qué gloria Dios ha destinado al mundo en Cristo. El mundo ha recibido la esperanza a participar de la gloria de la libertad de los hijos de Dios (*Rom.* 8, 21). A la vez se hace visible cuál sea la finalidad última del trabajo humano. Está encaminado a buscar el pan cotidiano. Al preparar el hombre el pan y el vino, que serán convertidos en el cuerpo y la sangre de Cristo en la Eucaristía, se pone de manifiesto que la obra de sus manos no desaparece ni se acaba con la figura de este mundo, sino que llega hasta la vida eterna. Es una contribución a la configuración de este mundo en la vida gloriosa de Cristo.

Finalmente, la doctrina de la transustanciación expone con suma claridad nuestra comunidad de ser y vida con Cristo. Nos garantiza que el mismo Cristo quiere ser nuestro alimento, para llenarnos con su propia vida e incorporarnos fuertemente a su propia gloria. Con el alimento de la tierra nos bastamos para la vida de este mundo. Basta para la conservación de la vida orgánica. El alimento, que es el mismo Cristo, conserva y aumenta la vida que hemos recibido en Cristo. Cfr. J. Pinsk, *Die sakramentale Welt.*

El dogma de la transustanciación es una ilustración especialmente expresiva de la evolución dogmática, que, como ya vimos en el primer volumen, se realiza cuando un elemento de la revelación total que está amenazado se pone de relieve con acento especial por la Iglesia, responsable de la misma. El peligro proviene generalmente de una determinada manera de pensar o de un determinado estilo de vida. Concepción y estilo de vida están a su vez influenciados por la situación cultural de la época. La Iglesia, para hacer frente a tales peligros, usa precisamente el lenguaje de la época, de cuya manera de pensar se deriva el peligro. Por lo que da al elemento de la revelación en cuestión una forma lingüística

o figura cultural, tal como le ofrece la época. En el siglo XVI fué la filosofía aristotélica. De este modo, el dogma de la transustanciación no es otra cosa que la manifestación de la antigua fe en una nueva forma.

La doctrina de la transustanciación presenta el sacramento eucarístico como *impenetrable misterio*. Cristo, presente por la transustanciación, no es accesible a los sentidos, como acto seguido vamos a mostrar. El sí a la realidad eucarística, como aquel sí al Hijo de Dios hecho hombre, sólo puede pronunciarse por la fe. Para los creyentes, la Eucaristía es el signo de perenne amor de Cristo. A nosotros nos garantiza que Cristo permanece entre los suyos, hasta que vuelva glorioso, para llevar a la Iglesia a la casa del Padre. La Eucaristía es, pues, para los creyentes una revelación del amor divino. Pero esta revelación está sometida a la ley de lo oculto más que todas las demás. Puede pasarse por alto esta señal de amor. Se puede escandalizar uno de ello, de su poca cosa y de su trivialidad. Todas las objeciones que hicieron los judíos al Hijo de Dios hecho hombre pueden hacerse con mayor fuerza contra la Eucaristía. Constituyen incluso para el corazón creyente una tentación. El anonadamiento de Dios llega a su punto culminante en la Eucaristía. Cuanto más impresionado esté el hombre de la grandeza divina, tanto más incomprensible le resultará decir: "Aquí, en este insignificante pedazo de mundo, está el Hijo de Dios hecho hombre y glorificado." Esta tentación queda superada por la fe en el incomprensible amor de Dios. Por esta fe comprende el hombre que lo que ocurre en la Eucaristía es una automanifestación de Dios, de su amor, de su sabiduría y de su poder, que trasciende toda medida humana. Por ser la Eucaristía una manifestación velada de Dios, no puede ser llamada, en sentido propio, cielo en la tierra. Es la pascua de los peregrinos.

§ 250

La transustanciación y la relación espacial del cuerpo y sangre de Cristo

Si bien la transustanciación nos da a conocer de un modo vital que la Eucaristía es un "misterio de la fe", nos permite por otro lado considerar clara y expresamente este misterio. Nos muestra

hasta qué punto puede la mente humana penetrar este misterio y cuál sea el límite insuperable para ella.

1. En primer lugar nos ayuda a contestar la pregunta de cómo puede estar presente en el pan de la Eucaristía el cuerpo de Cristo, sin perder nada de su realidad. Es errónea la opinión defendida por algunos teólogos, influídos por la filosofía natural cartesiana, según la cual, el cuerpo de Cristo está realmente presente, pero está de algún modo comprimido, como si dijéramos hecho infinitamente pequeño, algo así como en la retina de nuestro ojo se refleja todo el cielo (un cuerpo en miniatura). Un cuerpo así disminuído sería una caricatura de cuerpo. Igualmente es insostenible la opinión que afirma que los miembros del cuerpo de Cristo se compenetran y confunden entre sí de modo que tuvieran cabida en un lugar infinitamente pequeño, incluso en la más pequeña partícula de pan. De ser así, el cuerpo se convertiría en una masa desorganizada. El defecto principal de los dos intentos de explicación radica en que no distinguen entre el cuerpo natural y el cuerpo sacramental de Cristo. Cristo está presente realmente, pero no en su manera natural de ser, en la que vivió en esta tierra, padeció y murió, sino en una manera de ser sacramental.

Esta distinción es de capital importancia para una profunda inteligencia de la Eucaristía. "En orden a Cristo no son lo mismo su ser natural y su ser sacramental" (Tomás de Aquino, *Suma Teológica* III, q. 76, art. 6). La forma sacramental de ser de Cristo está más cerca de la forma gloriosa que logró con su resurrección que de la histórica (cfr. § 158), aunque no coincide con ella. Como la forma de existencia gloriosa está caracterizada, sobre todo, por no estar sometida a las leyes del espacio y del tiempo.

La distinción de las diferentes formas de ser plantea a nuestra razón, vinculada a la experiencia, grandísimas dificultades. Tenemos aquí el campo de lo sobrenatural radicado más allá de la experiencia con su inmensa plenitud. El que tan sólo admite las formas de ser que se dan en el espacio de la experiencia, se cierra el paso a la fe en el mundo sobrenatural. El que, por el contrario, abandona el pensamiento puramente intramundano y penetra por sobre el mundo de la experiencia en el reino de lo sobrenatural, no encontrará ningún obstáculo insuperable para afirmar el modo de existencia sacramental de Cristo. Por la fe está seguro de la existencia gloriosa de Cristo resucitado y de nuestra propia participación de esta forma de existencia. Ve cómo todo el Universo camina hacia

un estado en el que la existencia gloriosa de Cristo será la forma de existencia de todas las cosas. Reconoce en la forma de existencia sacramental de Cristo un miembro en la rica totalidad de las formas de existencia sobrenatural, que durará mientras la Iglesia peregrina por este mundo. Pierden su premura ante la distinción, entre la forma de ser natural y la sobrenatural, las cuestiones de cómo pueda estar el cuerpo de Cristo en el mismo espacio que el pan, cómo pueda vivir en un espacio demasiado pequeño para un cuerpo humano sin pérdida de su realidad. Al estar más allá de nuestra experiencia la manera de ser sacramental, no la podemos medir con las medidas de la experiencia. Es un misterio. No es la forma de existencia natural bajo el tenue velo del signo externo. Es distinta totalmente al mundo espacio-temporal que a diario nos sale al paso, al que nosotros mismos pertenecemos. La omnipotencia divina es la razón de que esto sea posible; ella transformó también la naturaleza humana de Cristo en la Resurrección.

2. Apoyados en la doctrina según la cual la sustancia del pan y del vino es transformada y solamente ella, podemos intentar *esclarecer* un poco la forma de existencia sacramental. Por la transustanciación se hace presente la esencia del cuerpo y de la sangre de Cristo, no las apariencias de su cuerpo y de su sangre. Las palabras transformadoras se ordenan sólo al núcleo esencial como tal. Aunque los accidentes del cuerpo y de la sangre de Cristo no faltan, debido a su unión con la esencia se hacen también presentes. Pero están allí sólo como acompañamiento de la esencia. Sólo *per accidens* están presentes. Y porque los accidentes están presentes solamente como acompañamiento de la esencia, marginalmente en cierto modo, participan de la manera de ser de la misma esencia, por la que están allí. Lo cual significa que la figura, el tamaño, los órganos, toda la vida corpórea no están presentes en su real extensibilidad y en la realidad condicionada por ella, sino germinal y radicalmente. El cuerpo y la sangre de Cristo no están, por tanto, en su propia figura, sino en una figura extraña, en la del pan y del vino. Podemos intentar llegar a una más exacta comprensión de esto: a todas las cosas por razón de su esencia les corresponden determinadas propiedades. Unas son esenciales, otras, no esenciales. Entre las esenciales está la cantidad, esto es: la mutua relación masiva de los cuerpos y la extensión que nos pone de manifiesto la cantidad. La extensión es el fundamento de la espacialidad del

cuerpo; ella fundamenta la mutación por la que las cosas corpóreas forman el espacio y están en el espacio (cfr. vol. I, § 71).

La *cantidad* consiste propiamente en la ordenación entre sí de las partes. Por la mutua unión sumativa de las partes se origina la masa, materia estructural del cuerpo. Se puede definir al cuerpo como yuxtapuesta ordenación sumativa de muchas partes materiales, que están unidas entre sí de modo puramente cuantitativo, que suman sus propiedades y que por ello consiguen en su conjunto una nueva propiedad global, en la que obran *ad extra*. A consecuencia de la materialidad, la totalidad de las partes ocupa un espacio; tiene, por tanto, extensión. Si las partes no fueran materiales, su todo carecería de extensión. E inversamente: allí donde las partes materiales no están unidas entre sí de modo puramente cuantitativo, esto es: sin formar masa, falta también el ser extenso. Las partes materiales no forman aquí ningún cuerpo. El cuerpo glorioso de Cristo está libre así de la impenetrabilidad y gravedad de la corporeidad (no de la materialidad) y, por consiguiente, no es extenso, aunque esté, al igual que todas criaturas, vinculado a un espacio. El llenar el espacio (ser extenso) y el ser material no significan lo mismo. En la Eucaristía ha ocurrido realmente lo que por lo demás sólo distinguimos según su significación.

La distinción resulta todavía más clara en el organismo. Tenemos aquí en lugar de unas partes junto a otras, miembros junto a miembros. Los miembros están ordenados entre sí. Cada uno sirve al todo y actúa al servicio del todo. En la relación de los miembros entre sí no está incluída la extensión corpórea. Los miembros son extensos si son corpóreos. Es verdad que en nuestro mundo de experiencia sólo se dan miembros corpóreos. Pero la corporeidad no pertenece a la esencia del ser miembro. Podemos incluso decir que la corporeidad, con su pesantez, puede ser un impedimento a que un miembro esté totalmente al servicio del todo y que a la vez alcance su manera propia de ser exhaustivamente al servicio del todo. En los miembros ordenados entre sí de un todo material—tan sólo nos es conocido por la experiencia un todo así—, se da siempre la disposición a la extensión y a la espacialidad corpórea. Más aún: en la naturaleza siempre se da de hecho la disposición a la existencia extensa. Dios impide, por el contrario, en la Eucaristía, este desarrollo extensivo del cuerpo y de la sangre de Cristo. No tenemos nada parecido a esto. Pero quizá pueda representarse gráficamente por medio de un hecho de experiencia. Podemos formarnos una imagen de un objeto inmenso, por ejemplo, de un paisaje,

que no sea extenso. La representación de un monte elevado no es elevada, la representación de una torre empinada no es empinada. Lo que ocurre en el ámbito de la vivencia psíquica, es realidad extraanímica en la Eucaristía.

3. El cuerpo y la sangre de Cristo no ocupan lugar alguno en la Eucaristía, debido a su inespacialidad. Cristo no está presente de modo espacial, de forma que cada una de las partes de su cuerpo correspondiera a una parte del espacio. Pero está vinculado al espacio. Está allí donde antes de la transustanciación estaban el pan y el vino y allí donde están después de la consagración las apariencias, los accidentes de pan y vino, y no en otro lugar, ni a la derecha ni a la izquierda de las apariencias de pan y de vino. Es parecido a como está el espíritu en el espacio (*definitive*, no *circumscriptive*): en un lugar que está circunscrito por una esencia extensa, está presente sin extensión, de modo que sin multiplicarse está presente en cada punto y en todo el espacio. Se puede comparar esta presencia al modo de la presencia de la ley de la gravedad en todo el sistema solar y en cada uno de sus miembros. Sólo que en la última se trata de la presencia de validez, mientras que en la Eucaristía es presencia de realidad.

4. Partiendo de estas consideraciones, se proyecta también luz en torno a la *multilocación* de Cristo. El Concilio de Trento declaró que no significa contradicción el que Cristo esté simultáneamente en el cielo y en las innumerables hostias del mundo. Una tal multilocación o presencia múltiple implicaría contradicción, si se afirmara de la existencia natural de Cristo, pues significaría que está El mismo alejado de sí mismo. El cuerpo de Cristo tan sólo está presente de un modo espacial, esto es: inextenso. Está relacionado extrínsecamente al espacio, lo cual no significa para él un nuevo modo de existir o de comportamiento. Esta relación no afecta a su propio ser intrínsecamente. El cuerpo uno de Cristo entra en nuevas relaciones a un determinado espacio sin variación de su contenido óntico y sin movimiento espacial, al hacerse presente sin extensión y según su esencia allí donde antes de la transustanciación estaba el pan. La múltiple actualización de Cristo en la Eucaristía depende, por tanto, de si son posibles muchos actos de transformación. Si la transustanciación es posible una vez, lo será innumerables veces. Así como Cristo, si tiene el poder de resucitar a un muerto puede resucitar muchos muertos, igualmente puede Dios, si pudo

obrar una vez la transustanciación del pan en el cuerpo de Cristo, podrá realizarlo en muchos lugares y en diferentes tiempos siempre de nuevo. Cfr. vol. V, § 182.

5. Porque el cuerpo de Cristo está presente según su esencia en la Eucaristía, lo está en cada parte de la hostia totalmente, tanto antes como después de la fracción. *Es dogma de fe que Cristo está presente en cada parte de los accidentes de pan y de vino despues de la partición* (Concilio de Trento, sesión XIII, can. 3: D. 885). Es muy probable que en la última Cena Cristo distribuyera el pan a sus apóstoles después de haber pronunciado las palabras consecratorias. Es seguro que primero consagró el vino y lo repartió después. Esta doctrina está atestiguada por la antiquísima costumbre de beber la sangre de Cristo de un cáliz común y, además, por las numerosas amonestaciones a no dejar caer en tierra nada del pan consagrado.

No es dogma de fe, pero es teológicamente cierto, que también antes de la separación está Cristo presente en cada parte de los accidentes de pan y vino. La separación no puede ser la causa de la presencia. Por lo que, según ello, Cristo no podría estar presente después de la separación, si no lo fuera antes por causa de la consagración. Además, por razón de la transustanciación Cristo está presente según el modo sustancial. Su sustancia de cuerpo y de sangre está en lugar de la sustancia de pan y vino. Y puesto que antes de la consagración la sustancia de pan y de vino estaba presente en cada una de las partes, lo está también presente la sustancia del cuerpo y de la sangre de Cristo después de la consagración en cada una de las partes.

6. Porque Cristo no está presente en la Eucaristía según el modo espacial, esto es, corporal, *no puede ser percibido por los sentidos ni puede El percibir con sus sentidos.*

a) Por lo que se refiere a la invisibilidad de Cristo, se desprende de ella que el cuerpo de Cristo no está en relación con el mundo exterior según su propia apariencia, sino sólo por medio de las especies de pan y vino. Las apariencias de pan y vino no constituyen el tenue velo bajo el que se oculta su cuerpo. No está bajo ellas como la pepita en la cáscara. Mas bien su cuerpo está presente en una u otra forma de existencia. Para la cual carecemos de potencia de percepción sensible. Nuestros órganos, por los que cap-

tamos la realidad, sólo están apropiados para la realidad espacial, esto es, corpóreo-extensa.

Es verdad que desde la alta Edad Media el deseo de ver a Cristo en la Eucaristía ha llenado fuertemente los corazones de muchos fieles. "A finales del siglo XII y primeros del XIII ocupa un lugar destacado en la piedad eucarística la contemplación. Se guarda el Santísimo en el sagrario, que permite ver a través de una rejilla el cilindro de cristal en el que reposa la sagrada Hostia. Stettin, Danzig y otras ciudades del norte de Alemania fueron las primeras en que se expuso así la sagrada Eucaristía fuera de la Misa para ser contemplada. La elevación de la sagrada Hostia y del Cáliz en la consagración se hace costumbre general en esta época. Para la conciencia del pueblo basta haber visto la sagrada Hostia para haber participado de todo el sacrificio de la Misa... E incluso se entablan controversias acerca de si tiene el mismo valor la recepción de la sagrada comunión y la contemplación de la sagrada Hostia. Se habla de una comunión visual" (J. Herwegen, *Antique, Germanentum und Christentum*, 52 sigs.). Fué equiparada la contemplación de la Hostia a la visión del mismo Cristo. Nos cuenta una leyenda que un caballero perdió un ojo en la batalla y que lo recuperó de nuevo con las siguientes palabras: "No creo que he perdido el ojo, que hoy ha visto al que ilumina todo este mundo." Hacia la mitad del siglo IX comienzan a propagarse las narraciones de milagrosas apariciones de Cristo en la Hostia. Pascasio Radberto se sirve de ellas para corroborar la presencia de Cristo en la Eucaristía. Se creía que Dios podía quitar los velos de las apariencias sacramentales y manifestar en su realidad natural la carne y la sangre de Cristo. A finales del siglo XII y comienzos del XIII se hacen cada vez más frecuentes los milagros consecratorios. Ya no se trata de milagrosas apariciones pasajeras, sino de milagros permanentes, sobre todo de milagrosas formas consagradas ensangrentadas o de corporales con sangre, a los que incontables hombres peregrinaban desde los más remotos lugares. El más famoso de todos fué el de Wilsnack, en Brandenburgo (cfr. Browe, *Die eucharistischen Verwandlungwunder des Mittelalters*, en "Römische Quartalschrift" 37 (1929), 137-169). A menudo se trata de milagros aleccionadores, por ejemplo los que atestiguarán al sacerdote que no puede llegar a creer que por su palabra Cristo esté allí presente. Muchos de estos milagros tienen su fundamento en causas naturales, por ejemplo la acción de los hongos rojos de la hostia, alucinación, e incluso alguna vez falsificación consciente. Por esto la Iglesia se alzó contra ellos al final

de la Edad Media, sobre todo Nicolás de Cusa en sus viajes de reformación. Prohibió en diferentes ocasiones las peregrinaciones a los lugares donde se guardaban hostias milagrosas" (*Deutsche Thomasausgabe* 30, 421). Según él, son algo pernicioso que va en contra de nuestra fe y que no podemos tolerar sin ofender a Dios. Nuestra fe católica nos enseña que el cuerpo de Cristo está en la gloria y que su sangre gloriosa es totalmente invisible en sus venas, también gloriosas (cfr. Browe, *o. c.* 156). Los teólogos explicaron estos milagros, de cuya realidad en general no dudaron, de dos maneras: o admitían mutaciones obradas por Dios en los órganos sensoriales o mutaciones en los accidentes. En la medida que estos milagros son auténticos contribuyen a consolidar la fe en la realidad del cuerpo y de la sangre de Cristo.

b) En la Eucaristía, Cristo no puede tener vida sensitiva alguna, esto es, no puede hablar, ni oír, ni ver, ni moverse. Estas actividades presuponen a su vez una existencia corpóreo-espacial. Algunos teólogos creen que la dignidad de la humanidad de Cristo exige que por un nuevo milagro debe posibilitarse a Cristo el ver y oir. Esta concepción es insostenible. Cristo ha tomado en sí el ser sacramental, por lo que la vida sensitiva le es incompatible. Es difícil comprender que El mismo suprima nuevamente, por medio de un milagro, la existencia sacramental. Además, es innecesaria la suposición de un tal milagro. Porque incluso si Cristo no se procura la facultad de ver y oir rompiendo su existencia sacramental, a causa de la unión de su naturaleza humana con el Logos sabe todo lo que ocurre en los corazones de sus fieles. La suposición de un tal milagro más bien parece brotar de la necesidad de un más íntimo encuentro humano con Cristo que de consideraciones claramente teológicas.

Debido a la existencia inextensa del cuerpo y de la sangre de Cristo no podemos tampoco atribuirle propiedad alguna que convenga a un cuerpo extenso. Así, por ejemplo, no se puede decir que Cristo sea pequeño o grande. Todas estas representaciones descansan en el error de que Cristo está presente en su forma natural, aunque velada. Como nos lo muestran algunas manifestaciones de la literatura piadosa y algunos devocionarios, llevan fácilmente a desfiguraciones naturalísticas de la fe eucarística.

§ 251

La transustanciación y los accidentes de pan y de vino

1. Hay que decir algo también de los accidentes de pan y vino. No es dogma de fe, pero dice relación a la fe y pertenece a su ámbito (*ad fidem spectans*) *que los accidentes, "las figuras" de pan y vino permanecen después de la transustanciación* (cfr. IV Concilio Lateranense; D. 430 y el de Trento, sesión XIII, cap. 3 y can. 2; D. 876, 884).

La permanencia de las "especies" de pan y vino es de suma importancia para la duración y existencia del sacramento eucarístico. Los accidentes de pan y vino designan y garantizan la realidad eucarística. Representó una amenaza contra el sacramento el que algunos teólogos de los siglos XVII y XVIII afirmaran, bajo la influencia de la filosofía natural cartesiana, según la cual lo corpóreo coincide con lo extenso, y, una vez transformado por la consagración, ya no puede permanecer la extensión, que los accidentes de pan y vino que permanecen después de la transustanciación, no son realidad alguna independiente de nuestros sentidos, sino un fenómeno sensible obrado por Dios. Los Padres explican la Eucaristía como un conjunto de lo visible e invisible, de lo celestial y lo terreno.

Las especies de pan y vino subsisten después de la transustanciación sin soporte. Así como el cuerpo y la sangre de Cristo están allí en una figura extraña, igualmente las especies de pan y vino garantizan no la presencia del pan y del vino, sino de un extraño contenido. Esto supone que el accidente y la sustancia son *distintos entre sí*. Aunque en el mundo de la experiencia no están jamás separados, pueden ser separados por la omnipotencia divina a causa de su diversidad. Dios, creador de todas las cosas y dador de todas las formas de existencia, puede penetrar en la entraña íntima de las cosas y obrar modificaciones que están más allá de nuestra experiencia cotidiana. Está muy debatida la cuestión de si implica contradicción interna la subsistencia de los accidentes sin aquello que ellos manifiestan, es decir, sin su soporte y portador. Los Padres no estudiaron este problema. No sentían necesidad de escudriñar mentalmente el misterio eucarístico. Su preocupación era mantener viva y fortalecer la fe en el misterio. No les preocupaba el cómo de todo esto.

Cuando la razón humana comenzó a preocuparse por explicar el misterio, sobre todo en el siglo XI, nuestra cuestión constituyó uno de los principales objetos de discusión. Berengario no admitía distinción alguna entre sustancia y accidente. Y puesto que la experiencia muestra, sin lugar a dudas, que el accidente permanece, afirmó que también permanece la sustancia. Por muy errónea que fuera la doctrina de Berengario, tampoco sus adversarios tenían ideas claras acerca de la distinción entre sustancia y accidente. De este modo se explica que pudiera originarse la opinión de que en la Eucaristía puede ser tocado el Cristo hecho allí presente. La distinción de sustancia y accidente se impuso en el siglo XII. Responde, como ya vimos, tanto a la experiencia cotidiana como a las reflexiones filosóficas.

Santo Tomás de Aquino dió un paso decisivo al explicar que de la esencia del accidente sólo es su exigencia a estar en una sustancia, pero que el estar realmente en otro, no pertenece a su esencia. El accidente es un ser que por su naturaleza le conviene ser aceptado en la existencia de otro como en su soporte. Esta definición se conserva incluso cuando el accidente está separado de su soporte por obra de la omnipotencia divina. No contiene los accidentes del cuerpo y de la sangre de Cristo, sino que éstos son mantenidos inmediatamente por Dios. Santo Tomás de Aquino opina que la milagrosa intervención de la omnipotencia divina sólo alcanza la extensión. La extensión es el fundamento de los demás accidentes; por su mediación, Dios conserva los accidentes.

2. La subsistencia de los accidentes tiene como consecuencia que el pan y el vino transformados desarrollen la *misma actividad* que el pan y el vino no transformados. Tienen poder nutritivo, resistencia, peso, color, etc. Para entender esto hay que tener en cuenta que la sustancia del pan y del vino no significan lo mismo que la cantidad del pan y del vino. El núcleo esencial afectado por la transformación está tras de la masa como ley configuradora, como fuerza unificadora de todas las partes en la unidad del conjunto total, sea cual fuera su condición o su naturaleza estática o dinámica. La esencia es una realidad fundamental que trasciende el ámbito de las manifestaciones controlables, experimentables y mensurables. Se representa en el accidente y puede ser conocida y vista gracias a él, pero no puede ser vista ni tocada en sí misma. Incluso en el caso de eliminar poco a poco la masa de una cosa o de descomponerla en un proceso químico, no se consigue captar la esencia

(la sustancia). Es el fundamento óntico metaempírico de las propiedades. La esencia en sí no es ni pesada, ni ancha, ni larga, dura, blanca, azul, sino que lo es por sus propiedades. Por lo que si después de la transustanciación se conservan las propiedades del pan y del vino gracias a la omnipotencia divina, conserva el pan transformado la misma pesantez y espesor que el no transformado, y pueden las propiedades desarrollar después de la consagración la misma actividad que antes. Tan sólo su fundamento óntico ha variado.

3. Cuando las especies se corrompen, cesa de existir la realidad sacramental, porque dejan de existir los signos del sacramento. De las especies se origina entonces lo mismo que se originaría del pan y del vino, si no hubiera habido transformación alguna. Nuevamente hay que dejar en manos de la omnipotencia divina, del creador de todas las cosas, la manera cómo se verifica este proceso.

4. Aunque no se puede decir que el cuerpo y la sangre de Cristo son los portadores de los accidentes subsistentes de pan y de vino, se puede con todo afirmar que el cuerpo y la sangre de Cristo son los instrumentos de que se sirve Dios en su actividad conservadora. A través del cuerpo y de la sangre de Cristo brota el poder divino y se apodera de los accidentes de pan y vino. Una misteriosa unidad entre el cuerpo y la sangre de Cristo y los accidentes de pan y de vino se origina con ello. Nuestra manera de hablar sobre la Eucaristía se refiere a esta unidad. Tan sólo en sentido impropio pueden hacerse afirmaciones del Cristo eucarístico que se refieran a la relación que por las especies tiene con el espacio (el cuerpo de Cristo está en el altar, se le toca) o que tienen validez para las especies, en cuanto que son signos del cuerpo de Cristo (gustar el cuerpo de Cristo, derramar la sangre). Afirmaciones que se refieran a las especies, no en cuanto signos del cuerpo y de la sangre de Cristo, sino del pan y del vino, no pueden hacerse de ningún modo del cuerpo y de la sangre de Cristo (el cuerpo es redondo, el vino es rojo).

§ 252

La concomitancia del cuerpo y de la sangre eucarísticos de Cristo

1. Todos los sacramentos contienen la realidad salvífica que su signo externo simboliza, ni más ni menos. La Eucaristía se distingue de los demás sacramentos en esto. Lo que el signo externo simboliza y, por tanto, obra, es el cuerpo y la sangre de Cristo. La Eucaristía es el sacramento del cuerpo y de la sangre de Cristo. Así se la definió por lo general en la antigüedad cristiana. Por razón de su esencia sacramental no contiene la Eucaristía nada más que el cuerpo y la sangre del Señor, esto bajo la especie del pan al cuerpo, y bajo la apariencia de vino la sangre. La transustanciación apunta una vez al cuerpo y la otra a la sangre de Cristo. El signo externo, por cuya posición tiene lugar la transustanciación, fundamenta por tanto una separación real de cuerpo y sangre bajo las apariencias de pan y de vino. Esta separación es sacramental, en cuanto que sólo afecta a la existencia sacramental de Cristo, pero no a la natural. Si afectara también a la existencia natural se habría dado Cristo muerte a sí mismo al instituir la Eucaristía. *Pero en el orden sacramental es real; aunque la Eucaristía, por razón de su carácter sacramental, sólo contiene bajo la apariencia del pan el cuerpo, y sólo la sangre bajo la apariencia de vino, está, sin embargo, Cristo, todo y entero, presente realmente bajo cada una de las figuras.*

2. El Concilio de Trento ha definido que en la Eucaristía está presente Cristo, todo y entero, bajo cada una de las especies (Sesión XIII, can. 1). El canon tercero afirma: "Si alguno negare que en el venerable sacramento de la Eucaristía se contiene Cristo entero bajo cada una de las especies y bajo cada una de las partes de cualquiera de las especies hecha la separación, sea anatema" (D. 885). Véase además el capítulo 3, D. 876 y la Declaración del Concilio de Constanza, D. 626 y el Decreto para los Armenios, D. 698.

3. Para la inteligencia de la definición conciliar hay que tener en cuenta lo siguiente: Por la transustanciación se hace presente inmediata y ante todo la esencia del cuerpo y de la sangre de Cristo.

La transustanciación no altera el ser natural del cuerpo y de la sangre de Cristo (aunque se hagan presentes sacramentalmente el cuerpo y la sangre de Cristo). El cuerpo y la sangre de Cristo están presentes en el altar en aquel estado en que Cristo vive glorioso en el cielo. Cristo vive en la gloria del Padre, esto es, en un estado impasible. El cuerpo y la sangre de Cristo no pueden ser separados entre sí. Cuando en la Eucaristía se hace presente el cuerpo de Cristo, se hace presente aquel cuerpo, que está unido por unión natural con la sangre. Cuando por la virtud de las palabras consecratorias pronunciadas sobre el cáliz se hace presente la sangre de Cristo, se hace presente la sangre que está unida con unión natural con el cuerpo. Porque el cuerpo y la sangre de Cristo que están en el altar son los mismos que están en el cielo, están rodeados y envueltos realmente cada uno de ellos de todo lo que en el cielo rodea y envuelve la persona de Cristo. Tanto el cuerpo como la sangre están envueltos de gloria y esplendor. El sacramento eucarístico, en cuanto que es sacramento, nada tiene que ver con este acompañamiento, con esta concomitancia. Puede pasar sin ello. El sacramento sólo es lo que el signo simboliza. Pero el simbolismo se refiere solamente al cuerpo y a la sangre. A causa de la unión natural y de la concomitancia por las que las partes de Cristo, el Señor, resucitado de entre los muertos y que no morirá ya jamás, están unidas entre sí (Concilio de Trento, sesión XIII, cap. 3), la actualización del cuerpo trae consigo y obra la actualización de la sangre, y la actualización de la sangre trae consigo también la actualización del cuerpo; a su vez, la actualización del cuerpo y de la sangre traen consigo la actualización del alma y del Logos, por cuya virtud existe la naturaleza humana de Cristo. Desde el siglo XIII distingue la teología entre la realidad que está presente en la Eucaristía por razón del signo sacramental o del sacramento o de la transustanciación (*vi verborum, vi sacramenti, vi conversionis*), y las realidades que están presentes por razón de la concomitancia natural. Esta distinción es de no desdeñable importancia para la inteligencia de la Eucaristía. Especialmente resulta importante para una recta explicación del sacrificio eucarístico. "*Vi sacramenti*" sólo está presente el cuerpo y la sangre de Cristo respectivamente. El Logos está presente en virtud de la unión hipostática, esto es, no en virtud de la natural unión con el cuerpo de Cristo. El alma de Cristo está presente en virtud de la "natural concomitancia".

4. Aunque en virtud de la natural unión de todas las partes de un mismo Cristo vivo esté presente Cristo, todo e íntegro, bajo cada una de las especies, no es superflua la actualización bajo las dos especies. Santo Tomás de Aquino explica que "todo Cristo está en las dos especies, y no en vano. En primer lugar está así para representar su pasión, en la que la sangre estuvo separada del cuerpo; por eso en la forma de la consagración de la sangre se hace mención de su efusión" (*Suma Teológica* III, q. 76, art. 2 ad 1). La separación real del cuerpo y de la sangre de Cristo, que tiene lugar en el orden sacramental, permanece a pesar de la presencia de Cristo, todo e íntegro, en la natural unión de todas las partes en Cristo, en cuanto que todo Cristo se hace presente una vez por medio de su cuerpo, la otra por medio de su sangre. El cuerpo y la sangre se revelan, por así decirlo, en un velo glorioso, siendo ellos mismos un velo el uno para el otro. Pero esto no suprime la separación que realmente se realiza en el orden sacramental.

5. La presencia de todo Cristo fué comprendida en todo su alcance por primera vez a finales del milenio y a comienzos del segundo milenio. Cierto que no falta esta creencia en la antigüedad cristiana. Más aún, la presencia de todo Cristo está insinuada en la Escritura. En las palabras institucionales se habla, es verdad, sólo del cuerpo y de la sangre de Cristo. También en el sermón de la promesa habla el Señor solamente de la comunión de su carne y de su sangre. Tanto en la promesa como en la institución del sacramento eucarístico se acentúa la presencia del cuerpo y de la sangre de Cristo. Pero en el sermón de la promesa ha señalado la comunión de su cuerpo y de su sangre como el comer todo su ser. Además, las palabras "cuerpo" y "sangre" significan, como ya hemos visto, en la lengua hebrea y lo mismo en arameo, en cada caso, a todo el hombre en su realidad concreta (cfr. § 248, VI). En la *Didache* encontramos la creencia de que en la Eucaristía el mismo Cristo se allega a su comunidad. Justino atestigua que el Logos es invocado para que descienda sobre los elementos para su transformación. Ambrosio explicó que Cristo está presente en la Eucaristía (*De mysteriis* 9, 58). San Hilario (*De Trinitate* 8, 13) y más tarde Cirilo de Alejandría (*Explicación al evangelio de San Juan* 6, 35) acentúan fuertemente que el comer la carne y la sangre de Cristo en la Eucaristía significa la incorporación real a la persona humano-divina del Señor. Pero en general el pensamiento de que en la Eucaristía esté presente el Cristo viviente está pospuesto a la creencia de que están

presentes la carne y la sangre de Cristo. Se celebraba la Eucaristía, sobre todo como memoria de la pasión del Señor en forma de banquete. A causa de esta concepción eucarística sumamente "realística" no se llegó a desarrollar a lo largo del primer milenio una piedad eucarística fuera del sacrificio. Gran influjo ejerció en todo ello San Agustín, en cuya teología no cabía la idea de un encuentro personal inmediato con Cristo presente en la Eucaristía (cfr. § 248, VI). Para él, como vimos, la carne de Cristo era el medio para alcanzar la participación en el espíritu de Cristo y la comunidad vital con la eterna Palabra del Padre. Radberto estableció el principio de que en el cáliz no bebemos otra cosa que la sangre y en el pan no comemos otra cosa que el cuerpo de Cristo. Para Lanfranco la recepción del cuerpo y de la sangre de Cristo es la ocasión de que todo Cristo entre en el alma del que comulga. La fe de que bajo cada una de las especies está presente Cristo entero, fué enseñada claramente por primera vez en una epístola del siglo XII, escrita en el círculo de Anselmo de Laonia (PL 159, 255).

§ 253

La continuación de la presencia de Cristo

1. *Cristo está presente en la Eucaristía no solamente en el momento de la realización del sacramento, sino continuamente.* Dogma de fe: Concilio de Trento, sesión XIII, caps. 5 y 6; D. 878 sig. El canon cuarto afirma: "Si alguno dijere que, acabada la consagración, no está el cuerpo y la sangre de nuestro Señor Jesucristo en el admirable sacramento de la Eucaristía, sino sólo en el uso, al ser recibido, pero no antes o después, y que en las hostias o partículas consagradas que sobran o se reservan después de la comunión no permanece el verdadero cuerpo del Señor, sea anatema" (D. 886). En el canon sexto determina el Concilio (D. 888): "Si alguno dijere que en el santísimo sacramento de la Eucaristía no se debe adorar con culto de latría, aún externo, a Cristo, Hijo de Dios unigénito, y que por lo tanto no se le debe venerar con peculiar celebración de fiesta ni llevándosele solemnemente en procesión, según laudable y universal rito y costumbre de la santa Iglesia, o que no debe ser públicamente expuesto para ser adorado, y que sus adora-

dores son idólatras, sea anatema." Canon 7: "Si alguno dijere que no es lícito reservar la sagrada Eucaristía en el sagrario, sino que debe ser necesariamente distribuída a los asistentes inmediatamente después de la consagración, o que no es lícito llevarla honoríficamente a los enfermos, sea anatema" (D. 889).

La decisión conciliar está dirigida contra la doctrina enseñada por Lutero durante algún tiempo, según la cual la presencia de Cristo se limita al momento de la comunión. Fuera de la consagración y de la comunión no está presente Cristo. Por lo que no conviene ninguna veneración peculiar a lo que queda de la celebración eucarística y no ha sido usado en el banquete de la Eucaristía.

2. La doctrina del Concilio de Trento es una confesión de fe en las palabras institucionales de Cristo. Por las palabras "esto es mi cuerpo", "esto es mi sangre" se transforman el pan y el vino. Lo que sucede aquí en el pan y en el vino no es anulado después de la celebración del sacrificio y de la comunión. Aunque en la antigüedad cristiana generalmente no se conservaba la Eucaristía para ser venerada, consta que existieron excepciones que muestran que se creía en la continuada presencia de Cristo después de la celebración eucarística. La comunión era llevada a los enfermos que no podían participar por sí en la celebración. En tiempo de persecución guardaban los fieles el pan sagrado en sus casas para recibir fuerza en el martirio.

3. Para la correcta valoración de la doctrina de la Iglesia hay que tener en cuenta lo siguiente: Si Cristo permanece en la Eucaristía después de la consagración y de la comunión, tiene que existir entre sacrificio, comunión y continuación de la presencia de Cristo una relación vital. En el sacrificio y bajo las figuras de pan y de vino se hacen presentes el cuerpo y la sangre de Cristo. Es el cuerpo de Cristo sacrificado e inmolado en la cruz el que permanece. Aunque su presencia no se limite al momento de la comunión, está presente en forma de alimento. El cuerpo del Señor presente allí después del sacrificio no puede ser tomado como una realidad que tiene su razón de ser en sí misma. Más bien está ordenada al hombre. Está determinada para la comunión. La presencia de Cristo es real incluso sin nuestro encuentro con El. Es independiente a nuestra ordenación a El. Pero, por otra parte, del Cristo que está en la Eucaristía no se puede separar su relación para con nosotros. Está siempre aquí como inmolado en la cruz para servirnos de pan de vida.

4. A la pregunta acerca del tiempo que dura la presencia del cuerpo y de la sangre de Cristo hay que contestar: mientras estén las especies. Se duda si Cristo permanece cuando las especies son tan pequeñas e insignificantes que ya no son perceptibles. Si a la esencia del sacramento pertenece el signo externo, en cuyo concepto está incluída la perceptibilidad, difícilmente se podrá hablar de perduración del sacramento eucarístico si no se pueden captar por los sentidos las especies de pan y de vino. Puesto que Cristo está en la Eucaristía como el Inmolado hasta que se deshacen las especies, y porque el cuerpo del Señor aquí presente es el cuerpo sacrificial y la sangre es la sangre del sacrificio, parece estar justificada la suposición de que en la Eucaristía se encuentra Cristo siempre en estado de inmolación al Padre y en pro de los hombres, que tuvo su realización en la cruz. De aquí que esté justificada la doctrina de algunos teólogos según la cual la actualidad del sacrificio de la cruz dura todo el tiempo que perduran las especies. Aun en el caso de que sólo se dé una especie, la del pan, parece durar la actualidad del misterio de la muerte de cruz. Estando ordenados el pan y el vino mutuamente en la Eucaristía, por la representación separada del cuerpo de Cristo en la figura del pan se representa necesariamente la separación del cuerpo y de la sangre de Cristo y se actualiza con ello la muerte cruenta del Señor.

5. El convencimiento de la presencia de Cristo, todo y entero, tuvo *una profunda significación para la piedad*. Es el fundamento del encuentro personal entre el creyente y el Señor que está en la Eucaristía. Como ya vimos antes, la actitud reverente en el encuentro de un hombre con otro se convierte, al tratarse de Cristo, en adoración. También al cuerpo y sangre de Cristo presentes en la Eucaristía les corresponde el culto de latría por su unión con el Logos (dogma de fe: Concilio de Trento, sesión XIII, cap. 5 y canon 6; D. 878. 888; cfr. §§ 76 y 153).

Antes del siglo XI no existía, por lo general, un culto propio para Cristo en la Eucaristía fuera de la celebración del sacrificio. La liturgia veneró el cuerpo y la sangre de Cristo mediante su trato respetuoso y con el alejamiento de toda persona indigna. Tan pronto como el conocimiento dogmático de la presencia de Cristo, todo y entero, se impuso, se desarrolló en sus más variadas formas una rica piedad eucarística, especialmente a partir del siglo XIII. El amor y veneración al Señor que mora entre nosotros se expresó en

formas siempre nuevas. El cambio en el pensamiento eucarístico significa una profundización e interiorización de la piedad.

La fe en la presencia de Cristo se apoderó, entre tanto, con tal fuerza de los corazones de los fieles que en este punto, a diferencia de la fe del primer milenio, el pensamiento del sacrificio eucarístico perdió importancia de cuando en cuando en la vida de los fieles. La conciencia creyente se nutrió cada vez más de la presencia eucarística del Señor que de la realidad del sacrificio eucarístico, más de la presencia óntica que de la presencia actual. Mientras que en los primeros diez siglos se tributaba culto a la Eucaristía, cuando por algún motivo debía guardarse, después del primer milenio se la guardaba cada vez más para así poderla venerar. Este cambio hizo que cada vez se considerara más y más el templo como el lugar en el que mora el Hijo de Dios hecho hombre. Estaba más en consonancia con la mentalidad del cristianismo primitivo la idea de que la Iglesia es el espacio sacado del mundo en el que se congrega la comunidad de los unidos con Cristo para ofrecer con El y por El al Padre celestial el sacrificio del cuerpo y de la sangre de Cristo.

Cuanto más aumentaba el conocimiento de la presencia de la persona de Cristo en la Iglesia, tanto más comprendía la conciencia creyente toda la riqueza de la Eucaristía. Y adquiría más importancia, como muestra la Historia, la permanencia del cuerpo sacramental de Cristo. Al centrar la mirada en el Hombre Dios allí presente se perdió de vista el carácter de suceso histórico de la Eucaristía. Perdió un poco de importancia la esencia de la Eucaristía como convite sacrificial, su carácter como sacrificio convite. La "permanencia" señorial del cuerpo y sangre de Cristo llenó la conciencia. Así, para muchos fieles el centro de la vida de fe no fué el altar en el que se realizó el sacrificio y se preparó el banquete, sino el tabernáculo. *Altar y tabernáculo se pertenecen.* No se puede negar uno en beneficio del otro. Pero si se tiene a la vista el sentido interno del misterio eucarístico y la conexión entre altar y tabernáculo, hay que decir que la mesa del altar es el fundamento del tabernáculo.

De la evolución de la piedad eucarística se ve que también en la Iglesia todo tiene su tiempo. De la plenitud total de su fe unas veces cobra importancia una realidad, poco después otra. La pauta en la que siempre se mide, configura y se corrige siempre de nuevo la vida de fe es aquel orden de verdades reveladas que existen independientemente de nuestra conciencia. Estas verdades no están

amontonadas unas junto a las otras, sino que forman una totalidad, en la que cada uno de los elementos está subordinado entre sí como miembros del todo, en la que un elemento está en primer plano, otro situado en segundo orden, un tercero en lugar marginal. En la medida que se consigue por el amor y el conocimiento captar las verdades reveladas no sólo en su ser individual y separado, sino en su totalidad por la conciencia creyente, más se acerca la vida de la fe a la plenitud total de la gloria divina. Y viceversa, no sólo la negación de una verdad revelada, sino también el desplazamiento de las verdades dentro del todo sobrenatural de verdades significa un alejarse de la revelación.

Así como en el primer milenio se mantuvo oculta generalmente la realidad personal de Cristo en la Eucaristía, igualmente en la vida creyente consciente de algún cristiano de los siglos posteriores (no en la fe de la Iglesia y de la teología) se tuvo en la oscuridad muchas veces el sacramento sacrificial. Este estar oculto llegó a tal extremo que sólo débilmente se vislumbraba el sacrificio y se pensaba casi solamente en la presencia de Cristo. Con ello puede perder en claridad y fuerzas el puesto mediador que Cristo ocupa en la realización de la vida cristiana. Y si, además, se equipara la presencia eucarística de Cristo con la presencia del Logos eterno del Padre, se llegará a plantearse la cuestión acerca de lo peculiar y novedoso de la presencia de Dios en la Eucaristía frente a la omnipresencia divina. Al no tener contestación esta pregunta, si se parte de este erróneo supuesto, con facilidad uno será arrastrado a buscar a Dios en la naturaleza en lugar de en el templo. En un tiempo en el que estaba afianzada la idea de que en la Eucaristía se celebraba la pasión del Señor, no podía desarrollarse la opinión de que, estando Dios en todas partes, se le puede encontrar también en la naturaleza, y quizás allí con más detalles y fuerza que en la Iglesia. Incluso en tiempos posteriores sólo pudo originarse esta opinión allí en donde se confundió la presencia del Hijo de Dios hecho hombre con la omnipresencia divina. Sin embargo, el camino que lleva a esta opinión es mucho más corto si partimos de la concepción predominante en la Edad Moderna acerca de la Eucaristía que si lo hacemos desde la antigua mentalidad cristiana. La profundización y el enriquecimiento de la piedad costó algunos cambios.

Todo nuevo conocimiento dogmático en el conjunto de verdades reveladas por Cristo, que tiene su despliegue en la Iglesia, se adueña, en primer lugar, con tal fuerza de los corazones y espíri-

tus de los fieles y pospone las otras verdades, hasta que se convierte en posesión natural de los fieles. Llegado este momento, el movimiento provocado por lo nuevo se detiene y el nuevo conocimiento dogmático puede situarse ya en la conciencia creyente en el lugar que le corresponde, como miembro en la totalidad. El que en nuestros días nuevamente se insista más en la Eucaristía como sacrificio no es esto un retroceso ahistórico al pasado de la antigüedad cristiana, superado ya por la teología y el magisterio eclesiástico, sino un retorno a la ordenada plenitud de la realidad.

Las formas de piedad de la antigüedad cristiana, de la Edad Media y también de la Epoca Moderna se pueden unir por medio de la siguiente consideración. Si Cristo está en la Eucaristía como el Inmolado, como el que se inmola al Padre con obediencia y amor, toda comunidad con el Señor en la Eucaristía significa una participación de su sacrificio, en su obediencia y amor. Quien le contempla en la Eucaristía le rinde culto; el que recibe su bendición es asido por El e incorporado a su movimiento sacrificial, en el que vive El mismo. La forma suprema de esta participación en su sacrificio es la comunión. Pero también las formas de piedad mencionadas son una participación en el sacramento eucarístico. Se puede decir, por ejemplo, que el contemplar la hostia es una forma previa de comunión. La doctrina platónica de que la contemplación de un objeto significa una cierta comunidad con él confirma esto. Esta comunidad recibe su plenitud en la comunión real. La contemplación del pan eucarístico no alcanzaría su sentido último y su realidad esencial si no llevara a la comunión. El pan no está determinado en última instancia para su contemplación, sino para la comunión. Pero, a la comunión, a esta suprema participación en el sacrificio de Cristo le pueden preceder formas de participación de virtualidad menor.

Con razón escribe Feuling: "Dijimos ya que la continuación de las especies sagradas, ya sean las dos, ya sea solamente una, es la continuación de la presencia del sacrificio de la cruz no sólo del cuerpo y de la sangre y con ello de la persona divino-humana del Salvador. Se sigue sin más de esto la inclusión en el mismo sacrificio de la bendición sacramental, de la procesión con el sacramento, de la exposición del Santísimo: son las formas de participación en el sacrificio y en el sacramento, determinadas de cerca por la Iglesia. La expresión "bendición sacramental" no debiera ser entendida simplemente como "bendición con el santo Sacramento", sino como verdadera bendición sacramental con el cuerpo sagrado del Señor, bendición a la manera de una especial aplicación del sacramento eu-

carístico para obrar las gracias *ex opere operato*. Claro que no siempre los fieles y los sacerdotes piensan en ello y que quizá no lo piensen nunca; se puede dar incluso el caso de alguien que asista a la bendición sacramental, a la exposición del Santísimo sólo para hacer un acto de devoción subjetiva o comunitaria sin significado sacramental. Pero hay que afirmar que sólo el que excluye intencionadamente en su participación la unión sacramental con Cristo en el signo real de su sacrificio y de su presencia que confiere gracia deja de celebrar sacramentalmente estas acciones comunitarias o de la visita particular al Santísimo" (*Katholische Glaubenslehre*, 703).

§ 254

El sacrificio eucarístico, el sacrificio de cruz y la iglesia

I. *La cruz como el sacrificio en la vida histórica de Cristo*

La Eucaristía es el *sacramento-sacrificio de la Iglesia instituído por Cristo*. Se plantea aquí la cuestión de si un sacrificio que se repite siempre de nuevo no está en contradicción con la *unicidad* del sacrificio histórico que tuvo lugar en el Gólgota. ¿Existe una conexión y de qué naturaleza es, entre el sacrificio eucarístico y el sacrificio que Cristo ofreció en la cruz una vez para siempre?

Según el testimonio de la Sagrada Escritura, con su muerte ha ofrecido Cristo un sacrificio y no ha ofrecido otro más que éste. El es la propiciación por los pecados del mundo (*I Io.* 2, 2; 4, 10). El Padre le entregó por nosotros (*Rom.* 8, 32); le ha puesto como víctima propiciatoria por la fe en su sangre, para manifestación de su justicia (*Rom.* 3, 24 sig.). Servicialmente se ofreció Cristo al Padre como hostia inmaculada por el Espíritu Santo (*Hebr.* 9, 14) y se inmoló por nuestros pecados para redimirnos de la maldad según la voluntad de Dios, nuestro Padre (*Gal.* 4, 3). Se ha mostrado como pontífice nuestro, porque ha muerto para destruir los pecados de muchos por el sacrificio de sí mismo (*Hebr.* 9, 26. 28). Como tal entró en el santuario pasando a través de la muerte y nos abrió nuevo y vivo camino. Por su sangre tenemos la firme confianza de entrar en el santuario (*Hebr.* 10, 19. 21). El Padre ha recibido el sacrificio de Cristo, que se ofreció por los suyos, por los hombres en el

Gólgota. Con ello cumplió y dió sentido a su vida. Pues según la Epístola a los Hebreos (10, 5-10) su entrada en el mundo, la aceptación de un cuerpo, estaba ordenada al sacrificio de la cruz. Por esta aceptación alcanzó su plenitud. La aceptación del sacrificio de Cristo por el Padre se ha revelado en la resurrección, en la ascensión y en la misión del Espíritu. Estos sucesos completan el sacrificio de Cristo. Especialmente por la ascensión a los cielos nos ha sido abierto el cielo. Viernes Santo, Pascua, Ascensión y Pentecostés forman una unidad indisoluble.

Cristo se ofreció *una vez para siempre* (*Rom.* 6, 10; *Hebr.* 7, 27; 9, 12. 28; *I Pet.* 3, 18). Su sacrificio de muerte es un acontecimiento histórico único e irrepetible. No es como los cultos paganos el mito del eterno retorno de la Naturaleza. No es como el sacrificio viejotestamentario, un intento siempre renovado de reconciliación con Dios.

Es la reconciliación con Dios obrada por el Hijo de Dios hecho hombre y realizada una vez para siempre. A causa de su perfección no admite ni necesita repetición. La "sangre ajena" que el Sumo Pontífice del AT llevaba al tabernáculo sólo tenía virtud durante un año. La sangre de Cristo *obra para siempre*, para todas las generaciones, para todos los tiempos, para toda la historia y para toda la humanidad (*Hebr.* 7, 27; 9, 25. 28). Naturalmente, alcanza a los hombres solamente bajo determinadas condiciones.

Cristo ya no morirá más (*Rom.* 6, 9). Cuando en la histórica hora señalada por el Padre hubo ofrecido su sacrificio ante las puertas de Jerusalén a la vista del mundo judío y pagano, penetró en la gloria del Padre y se sentó a su diestra (*Hebr.* 9, 12; 10, 12). Intercede allí delante de Dios en nuestro favor (*Hebr.* 9, 24). Aparecerá de nuevo por segunda vez, pero no para ofrecer un nuevo sacrificio, sino para llevar a la plenitud y perfección definitiva a los que en El esperan (*Hebr.* 9, 28; 10, 14).

Ejerce un *eterno sacerdocio* en el tabernáculo, en el cielo. A diferencia de los sacerdotes viejotestamentarios que tenían que ser muchos, porque uno tras otro eran segados por la muerte, Cristo es el sacerdote que permanece eternamente y tiene, por tanto, un sacerdocio imperecedero. "Y es, por tanto, perfecto su poder de salvar a los que por El se acercan a Dios, y siempre vive para interceder por ellos" (*Hebr.* 7, 24). El sacrificio de la Cruz, la Resurrección y la Ascensión fueron la introducción de este eterno misterio, que Cristo realiza en el santuario, en la inaccesibilidad de Dios, en el verdadero tabernáculo, que no ha sido construído por

hombre alguno, sino por el mismo Dios (*Hebr.* 8, 1). Este ministerio sacerdotal es un ministerio sacrificial, según la *Epístola a los Hebreos* 8, 2. Cristo ofrece al Padre el sacrificio de alabanza y de acción de gracias que nunca jamás enmudecerá en sus labios. Cfr. vol. III, § 155.

II. *La Eucaristía como sacrificio de Cristo y de la Iglesia*

1. El sacrificio de la cruz de Cristo no es un acontecimiento aislado, que se apoya en sí mismo. Cristo ofrece más bien como Cabeza de la humanidad, mejor, del mundo. De aquí que en su sacrificio está incorporado todo el mundo. "La cruz de Cristo es el sacramento del verdadero y prometido altar, en el que se celebra por medio de la ofrenda saludable el ofrecimiento de toda la naturaleza humana" (León Magno, *Sermón* 55).

Esta participación de toda la creación en el sacrificio y en la glorificación de Cristo no conduce de una manera natural a la gloria a cada uno de los individuos. Se hace viva y saludable cuando uno se une a Cristo por la fe y la caridad. Entonces la obra de Cristo recibe su plenitud. Y ocurre lo que entiende San Pablo cuando dice que suple en su cuerpo lo que falta a la Pasión de Cristo (*Col.* 1, 24). La recta consumación de esta fe y de esta caridad comienza con el bautismo. Por el bautismo participa el hombre salvíficamente de la Muerte y Resurrección del Señor (*Rom.* 6, 1-11; cfr. § 238). Aunque la muerte de Cristo fué un sacrificio que logró su plenitud en la Resurrección, el bautismo, por el que entramos en comunidad con la Muerte y Resurrección de Cristo no es, sin embargo, un sacrificio. Nos incorpora a la Muerte de Cristo, en cuanto es victoria sobre el pecado y sobre la muerte.

La comunidad con Cristo fundada en el bautismo está ordenada a realizarse en la entrega al Padre celestial y llegar de este modo a una completa unión con El. Esta entrega se realiza de forma que la comunidad de los creyentes, el Cuerpo, cuya Cabeza es Cristo, es incorporada a la muerte del Señor, la Cabeza, pues esto fué la propia entrega de Cristo a Dios, que inaugura el eterno ministerio en el tabernáculo (*Hebr.* 8, 2). La comunidad con Cristo obrada el día de Pentecostés fué el primer paso de esta entrega de la Iglesia, cuya plenitud tendrá lugar cuando vuelva Cristo al fin del mundo. En el tiempo entre Pentecostés y la segunda venida del Señor participa la Iglesia de la propia entrega de Cristo en la muerte

de cruz por los signos del sacramento eucarístico. Hasta que la entrega de los fieles al Padre celestial no pueda hacerse en aquella gloria esplendorosa, está destinada a realizarse en los signos de la fe. *El sacramento eucarístico pertenece, pues, a la Iglesia militante.* Mientras la Iglesia sea peregrina, participa de la muerte de Cristo por medio de los signos. Para el cristiano este tiempo dura desde el bautismo hasta la muerte. Para cada uno en particular el bautismo es el primer paso hacia la entrega al Padre, que acontece en la participación de la muerte de Cristo; el cielo es su plenitud. La Eucaristía es la más perfecta participación en el sacrificio del Señor durante este tiempo entre el bautismo y la plenitud, es decir, para el hombre *in statu viatoris.* El bautismo está ordenado, por tanto, a la Eucaristía, en la que tiene su plena realidad y sentido.

2. Es justo decir que la Eucaristía es el sacrificio de Cristo y de la Iglesia. Este "y" significa que el sacrificio de la misa, por ser sacrificio de Cristo y de la Iglesia, es en cierto sentido más que el solo sacrificio de Cristo. Pero no significa que el sacrificio de Cristo y el de la Iglesia se sumen como dos cantidades independientes para formar un todo, constituído por ambas realidades. El "y" tiene, primeramente, una significación negativa. Expresa que la salud concreta del hombre no tiene lugar solamente por la causalidad de Cristo. La partícula copulativa significa también algo positivo. Afirma que el hombre debe cooperar con Cristo para que participe de la salud. El hombre no es como una parte pasiva de la naturaleza, en la que obra sólo Dios. Más bien es un ser libre, independiente y activo, responsable de su destino. La actividad atribuída aquí al hombre no debe ser entendida como un obrar independiente de Dios. El hombre sólo obra y puede obrar en la actividad de Dios. Es criatura de Dios y es pecador, criatura necesitada de la gracia medicinal. Puesto en movimiento y conservado en él por la actividad divina, es activo el hombre. Podemos caracterizar la cooperación humana a la salvación como participación en la actividad salvífica de Dios. Su realidad y necesidad es atestiguada innumerables veces por la Sagrada Escritura. Su negación está en contra de los Evangelios. El sacrificio de la misa es un caso especial, un modo extraordinario de cooperación humana con Cristo Salvador. En la Eucaristía participa la Iglesia en el sacrificio de cruz de Cristo. De este modo se convierte en oferente y víctima. Lo acaecido en el Gólgota está ordenado a la participación de la Iglesia. En la par-

ticipación del pueblo de Dios, que ocurre en el sacrificio de la misa, alcanza su plenitud el sacrificio de la cruz.

Ya podemos contestar ahora la cuestión de si la existencia del sacrificio eucarístico contradice la unicidad del sacrificio de la cruz. No se puede hablar de una tal contradicción porque el sacrificio eucarístico no es otra cosa que el sacrificio de la cruz en forma sacramental. *La Eucaristía es el sacramento del sacrificio de la cruz.* La obra del Señor realizada una vez para siempre tiene su representación y efectividad salvífica en cada "ahora" del sacrificio de la misa. La Eucaristía es la aplicación de la muerte salvífica de Cristo a los hombres que participan de ella. Lo demuestra el hecho de llamar Cristo testamento (*diatheke*) al cáliz. El testamento es la aplicación de la herencia de un moribundo a los herederos. Su entrada en vigor presupone la muerte del testador. Por esto al designar Jesús la muerte como cáliz, como su testamento, declaró su muerte como don salvífico para los hombres y la Eucaristía como la aplicación de este don salvífico. El teólogo luterano A. Schlatter expresa esto de la siguiente manera (*Die Theologie des Neuen Testaments* I, 1909, 540): "Que tenemos que referir la acción de Jesús a su muerte, queda demostrado por el hecho de que se desprende de su cuerpo y de su sangre y los da a sus discípulos. Mientras vivió terrenalmente la razón de su propia vida estaba en su cuerpo y en su sangre. Tan sólo como moribundo puede desprenderse de ellos, y únicamente por su muerte pasan a ser posesión de los discípulos. Con la acción de la cena eucarística anticipó lo que poco más tarde haría al morir, mostrándoles lo que quiere con la cruz y lo que hace: entregar su cuerpo y su sangre para ellos."

De este modo se puede hablar, a pesar de la unicidad del sacrificio de la cruz, de los numerosos sacrificios en la Iglesia, de las muchas misas, cada una de las cuales es una participación en el sacrificio de la cruz. Ninguna eclipsa el sacrificio de la cruz, sino antes bien, es su expresión. Igualmente hay muchos sacerdotes, si bien el único pontífice es Cristo. Todos los demás sacerdotes lo son por la participación en su sacerdocio.

El *Concilio de Trento*, fiel a la palabra divina, enseñó esta realidad revelada y la defendió y la declaró frente a los errores y herejías protestantes. Véase el texto de la declaración conciliar en el § 246. En el canon primero dice: "Si alguno dijere que en el sacrificio de la Misa no se ofrece a Dios un verdadero y propio sacrificio, o que el ofrecerlo no es otra cosa que dársenos a comer Cristo, sea anatema" (D. 948). Y señala el canon segundo: "Si al-

guno dijere que con las palabras "haced esto en memoria mía", Cristo no instituyó sacerdotes a sus Apóstoles, o que no les ordenó que ellos y los otros sacerdotes ofrecieran su cuerpo y su sangre, sea anatema" (D. 949). En el capítulo segundo de la misma sesión declara el Concilio: "Y porque en este divino sacrificio, que en la Misa se realiza, se contiene e incruentamente se inmola aquel mismo Cristo que una sola vez se ofreció El mismo cruentamente en el altar de la cruz; enseña el santo Concilio que este sacrificio es verdaderamente propiciatorio, y que por él se cumple que, si con corazón verdadero y recta fe, con temor y reverencia, contritos y penitentes nos acercamos a Dios, conseguimos misericordia y hallamos gracia en el auxilio oportuno (*Hebr.* 4, 16). Pues aplacado el Señor por la oblación de este sacrificio, concediendo la gracia y el don de la penitencia, perdona los crímenes y pecados por grandes que sean. Una sola y la misma es, en efecto, la víctima, y el que ahora se ofrece por el ministerio de los sacerdotes es el mismo que entonces se ofreció a sí mismo en la cruz, siendo sólo distinta la manera de ofrecerse. Los frutos de esta oblación suya (de la cruenta, decimos) ubérrimamente se perciben por medio de esta incruenta: tan lejos está que a aquélla se menoscabe por ésta en manera alguna. Por eso no sólo se ofrece legítimamente, conforme a la tradición de los Apóstoles, por los pecados, penas, satisfacciones y otras necesidades de los fieles vivos, sino también por los difuntos en Cristo, no purgados todavía plenamente" (D. 940). Por tanto, según el Concilio de Trento, el sacramento eucarístico y el sacrificio de la cruz son lo mismo en su esencia. Existen ciertamente *diferencias* entre ambos. Pero afectan sólo a lo accidental, a la *manera de ofrecer el sacrificio*. La *mismidad* entre el sacrificio de la cruz y el eucarístico el Concilio la ve garantizada en la identidad de la ofrenda en ambos casos y en que es el mismo el sacerdote oferente. La *diferencia* en la manera de ofrecer el sacrificio consiste y radica en que Cristo fué inmolado una vez cruentamente (*in facto*) por su muerte voluntaria y la otra lo es incruentamente (*in mysterio*). Así se convierte la celebración eucarística en una representación, en un memorial del sacrificio de la cruz.

El Concilio de Trento condenó en pocas palabras los errores acerca del sacramento de la Eucaristía. Se limitó a definir y declarar la verdad impugnada y dar confesión de ella. No hizo más. Ni dió ninguna explicación minuciosa acerca del cómo del sacrificio eucarístico. Como muestran las actas del Concilio, era ajena a la mente de los Padres conciliares una tal declaración. Por tanto, no

se puede invocar al Concilio de Trento en favor del intento de hacer comprensible el cómo del sacrificio eucarístico, que es idéntico con el de la cruz. A pesar de las largas discusiones en torno al sacrificio, evitaron los Padres conciliares señalar en qué consiste la esencia del sacrificio eucarístico y hasta qué punto es posible realizar la identidad con el sacrificio de la cruz en el ofrecimiento del sacrificio eucarístico, afirmada por el Concilio. Sin embargo, la definición conciliar dió pie a plantearse estas cuestiones. Pero hay que acudir a otras fuentes del magisterio extraordinario de la Iglesia para intentar una explicación.

Como *fuentes* explicatorias de la esencia de la Eucaristía tenemos sobre todo la esencia sacramental de la Eucaristía, la doctrina patrística, la liturgia, los argumentos de razón apoyados en la fe. Resultaría insuficiente si se tomase como norma y medida un concepto formado por la conciencia universal humana o elaborado por la comparación de los sacrificios que se presentan en todas las religiones, y se buscase sus elementos esenciales en el sacrificio eucarístico, explicándose así el carácter sacrificial de la Eucaristía. Lo importante no es lo que el hombre persigue con sus reflexiones y con sus fuerzas naturales en el sacrificio, sino lo que la revelación sobrenatural enseña sobre la esencia del sacrificio eucarístico. A esto no se puede objetar que la Escritura emplea para el sacrificio eucarístico las mismas expresiones y palabras que emplea la literatura pagana de su tiempo: el Espíritu divino revelador muestra con ello que el sacrificio testimoniado por la Escritura debe ser entendido y explicado en conformidad con el uso lingüístico de aquella época. Si esto fuera verdad, tendríamos que la revelación sobrenatural jamás aportaría nada nuevo. Se limitaría a afirmar y completar las verdades naturales ya conocidas. No nos llevaría, hablando en rigor, más allá de lo natural. De aquí que el sacrificio eucarístico tenga que ser estudiado partiendo de él mismo. La comparación con los sacrificios no cristianos, dondequiera que estén atestiguados, es importante a pesar de todo. Muestra la unicidad e incomparabilidad del sacrificio eucarístico, así como el cumplimiento de todos los sacrificios no cristianos en el de Cristo.

No hay que perder de vista, si se quiere explicar más detalladamente el cómo del sacramento eucarístico, que es un *misterio de la fe*. En él se simboliza y representa el amor de Dios, el Incomprensible. La Eucaristía es, por consiguiente, algo esencialmente incomprensible.

III. *La Eucaristía como memoria e imagen del sacrificio de cruz*

La manera más fácil de adentrarse en el misterio es estudiar y considerar la Eucaristía como *memorial* y *representación* del sacrificio de la cruz.

1. El Concilio de Trento llama a la Eucaristía un memorial de la muerte de cruz. Lo es en cuanto que primeramente es una memoria de la última Cena. El Señor mandó a los suyos que hicieran siempre en memoria suya lo que habían visto que El hacía.

Así como la última Cena fué una celebración de la muerte de Cristo, pues fué una anticipación de su muerte, del mismo modo la Eucaristía, memoria de la última Cena, es un memorial de la muerte de cruz. En el mandato había también una profecía. La profecía de que si los Apóstoles obrasen lo que Cristo había hecho, su obra tendría el mismo sentido y produciría la misma realidad que su propio obrar.

a) El carácter de la Eucaristía como memorial está atestiguado tanto por la Escritura como por la Tradición. La memoria de la muerte de Cristo se realiza al hacer los Apóstoles lo que Cristo hizo. La acción cultual de la Iglesia tiene una virtud actualizadora de la obra salvífica de Cristo. La "memoria" comprende materialmente el misterio actualizador, y funcionalmente, el acto de actualización. J. Betz habla de una presencia actual memorial. Portador de esta presencia es la presencia ontológica del cuerpo y de la sangre de Cristo. San Pablo lo entiende así, como se demuestra de la siguiente manera: después de haber expuesto el Apóstol en su primera carta a los corintios las palabras de la institución, prosigue diciendo: "Pues cuantas veces comáis este pan y bebáis este cáliz, anunciáis la muerte del Señor hasta que El venga." En este versículo da San Pablo una explicación del mandato institucional. En el comer y en el beber, mejor dicho, por la comunión se celebra la memoria mandada por Cristo, que significa el anuncio de la muerte del Señor. Su muerte es, pues, anunciada por la comida y la bebida. Es una memoria activa y una anunciación activa. Según San Pablo, la Eucaristía es memoria de un sacrificio, un sacrificio rememorativo. Por su naturaleza se anuncia en él literalmente la muerte del Señor. La palabra pertenece a la celebración memorial. El vocablo *katangellein*, usado por San Pablo, alude a ello. En *Col.* 1,

12-22 se nos enseña cómo debe expresarse una tal proclamación litúrgica de la muerte de Cristo. Escribe el Apóstol: "Dando gracias a Dios Padre, que os ha hecho capaces de participar de la herencia de los santos en el reino de la luz. El Padre nos libró del poder de las tinieblas y nos trasladó al reino del Hijo de su amor, en quien tenemos la redención y la remisión de los pecados: que es la imagen de Dios invisible, primogénito de toda criatura; porque en El fueron creadas todas las cosas del cielo y de la tierra, las visibles y las invisibles, los tronos, las dominaciones, los principados, las potestades; todo fué creado por El y para El. El es antes que todo, y todo subsiste en El. El es la cabeza del cuerpo de la Iglesia; El es el principio, el primogénito de los muertos, para que tenga la primacía sobre todas las cosas. Y plugo al Padre que en El habitase toda la plenitud y por El reconciliar consigo, pacificando por la sangre de su cruz todas las cosas, así las de la tierra como las del cielo. Y a vosotros, otro tiempo extraños y enemigos de corazón por las malas obras, pero ahora reconciliados con el cuerpo de su carne, por su muerte, para presentaros santos e inmaculados e irreprensibles delante de El, si perseveráis firmemente fundados e inconmovibles en la fe y no os apartáis de la esperanza del Evangelio que habéis oído, que ha sido predicado a toda criatura bajo los cielos, y cuyo ministro he sido constituído yo." Es evidente aquí que el Apóstol recarga el acento sobre la muerte de cruz, pero no limita su memoria a ella, sino que abarca toda la obra salvífica de Cristo. Cfr. *Phil.* 2, 5-11; *I Tim.* 3, 16; *I. Pet.* 3, 18-21, textos éstos que tienen sin duda carácter cultual. La *Epístola a los Hebreos* y los escritos de San Juan no emplean la palabra "memoria". Sin embargo, objetivamente dan testimonio de la Eucaristía como actualización de la obra salvífica de Cristo. Según la *Epístola a los Hebreos*, el sacrificio de alabanza de la Iglesia es consecuencia de la Pasión de Cristo. Es la respuesta laudatoria y agradecida al sacrificio de Cristo hecho actual en el culto, esto es: en la celebración de la Cena del Señor (*Hebr.* 13, 15). Según la primera *Epístola* de San Juan, en el agua del bautismo y en la sangre del cáliz de la Eucaristía damos testimonio de la acción salvífica de Cristo (5, 6-7). El agua y la sangre, en *Io.* 19, 34, son mencionados sin duda alguna por razón de su significación para los sacramentos de la Iglesia.

b) Por lo que se refiere a la *Patrística*, ya hemos citado numerosos textos. Como complemento de lo anteriormente dicho y siguiendo a J. Betz (*Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Vä-*

ter, 1955), vamos a señalar lo siguiente: entre los Padres, el concepto "memoria" (*anamnesis*) está en estrecha relación con el de acción de gracias (*eucharistia*). Se dan gracias por el favor concedido por Dios. En la acción de gracias y en la memoria se nos hace presente lo que nos ha sido donado en el pasado. Justino alude a la recíproca relación entre acción de gracias y memoria en la Eucaristía. Las acciones de gracias son, según él, los únicos sacrificios válidos entre los cristianos y se hacen por medio de la memoria vinculada a sus alimentos sólidos y líquidos, en la que se recuerda la Pasión del Hijo de Dios (*Diálogo con el judío Trifón* 117, 3; cfr. también 70, 4). San Juan Crisóstomo explica esto de una manera especial. Para él *eucharistia* y *anamnesis* son lo mismo objetivamente, son idénticos. En las *Homilías a San Mateo* (25, 3) dice: "El mejor guarda del beneficio es el recuerdo del mismo beneficio y la continua acción de gracias. Por eso los tremendos misterios, llenos de toda clase de bienes, que se celebran en cada sinaxis, se llaman Eucaristía (= acción de gracias), porque son recuerdo de muchos beneficios, y nos presentan lo más principal de la divina economía y nos mueven por cualquier lado que se los mire a dar las gracias." Teodoro de Mopsuestia dice, asimismo, que "Eucaristía es la descripción de los dones de Dios" (*Explicación al Salmo* 34, 18 b, en *Studi e testi* 93, 188).

Por lo demás, son tantos los testimonios patrísticos de la Eucaristía como memoria, que únicamente podemos seleccionar algunos de entre los muchísimos. Según Eusebio de Cesarea, los cristianos celebran, en vez del sacrificio cruento viejotestamentario, una memoria. Su objeto es el ofrecimiento de la parusía de Cristo en la carne y de su cuerpo preparado (*Demonstratio evangelica*, I, 10; *Die griechischen christlichen Schriftsteller* 47, 28). Como recuerdo de Cristo, cordero de Dios, celebramos la memoria de su cuerpo y de su sangre y participamos de un sacrificio más excelso que el de los hombres del Viejo Testamento (*Ibidem* I, 10, 18; 46, 13). El memorial eucarístico es una memoria del sacrificio, y el sacrificio es un sacrificio rememorativo. Aunque falta también en los Padres preefesinos la fórmula de la actualización de la acción salvífica en la Eucaristía, por la manera cómo describen la Eucaristía como sacrificio rememorativo, se ve que, según su creencia, en la Eucaristía tiene lugar una actualización de la obra salvífica. Así dice Metodio de Olimpo que el Logos desciende a nosotros y sale de sí por la memoria de su Pasión (*Symposion* 3, 8; *Die griechischen christlichen Schriftsteller* 35, 21). De nuevo baja del cielo y muere

(*Ibidem* 36, 1-3). Teófilo (= Pseudo-Cirilo de Alejandría, *Homilía de la Eucaristía*; PG 77, 1017) explica que "el Hijo se ofrece en sacrificio espontáneamente no por obra de los enemigos de Dios hoy, sino por su propia mano".

Lo que acontece en nuestros días no es, según los Padres, una repetición de lo ocurrido durante la vida terrena de Cristo, sino su actualización. Esto se ve especialmente en San Juan Crisóstomo. En su *Homilía a la Epístola a los Hebreos* escribe: "¿Acaso no presentamos oblaciones todos los días? Ciertamente, pero al hacerlo, hacemos conmemoración de su muerte, y esta oblación es una, no muchas. ¿Cómo puede ser una y no muchas? Porque fué ofrecida una sola vez, como aquella que se ofrecía en el *Sancta Sanctorum*. Esto es tipo de aquélla y ésta de aquélla, pues siempre ofrecemos el mismo Cordero, no hoy uno y mañana otro, sino siempre lo mismo. Y por esta razón el sacrificio es siempre uno; de lo contrario, ya que se ofrece en muchas partes, tendría que haber también muchos Cristos. Pero de ningún modo, sino que en todas partes es uno el Cristo, que está entero aquí, y entero allí, un solo cuerpo. Como pues, Cristo, que se ofrece en muchas partes de la tierra, es un solo cuerpo y no muchos cuerpos, así también es uno el sacrificio. Nuestro Pontífice es aquel que ofreció la hostia que nos purifica, y ahora ofrecemos también aquella misma hostia que entonces fué ofrecida y que jamás se consumirá; esto se hace en memoria de lo que entonces sucedió: "Haced esto—dice—en memoria mía. No hacemos otro sacrificio, como lo hacía entonces el Pontífice, sino que siempre ofrecemos el mismo, o mejor, hacemos conmemoración del sacrificio." En este texto se ve que Crisóstomo concede gran importancia a la unicidad del sacrificio de Cristo, que no sufre menoscabo en los numerosos sacrificios de la misa; entre ellos y el sacrificio de la cruz hay identidad. De la identidad de la ofrenda, concluye este santo Doctor de la Iglesia, la identidad del sacrificio. La Eucaristía es sacrificio porque es la memoria del sacrificio de la cruz. Celebrar la memoria del sacrificio de Cristo significa ofrecer el mismo sacrificio de Cristo. El sacrificio de la cruz es actualizado en el de la misa. Crisóstomo ve atestiguada esta verdad en *I Cor.* 11, 26. Comentando este versículo, dice: "Después, hablando de aquella Cena, une las cosas presentes con la de entonces; para que tengan los mismos sentimientos que tendrían al recibir del mismo Cristo este sacrificio, aquella misma tarde, y recostados en el mismo asiento. Pues todas las veces que comiereis este pan y bebiereis este cáliz, anunciaréis la muerte del Señor hasta

que venga. Porque así como dijo Cristo sobre el pan y sobre el cáliz: "haced esto en memoria mía", manifestándonos la causa de por qué nos entregaba el misterio, y diciendo, entre otras cosas, que aquello era suficiente motivo de piedad, pues si consideras lo que tu Señor padeció por ti, procederás mucho más sabiamente; de la misma manera Pablo dice aquí: todas las veces que comiereis, anunciaréis su muerte. Y ésta es aquella Cena."

En estas reflexiones del teólogo antioqueño se revela un fuerte interés soteriológico. Como veremos, en la época prearriana la liturgia y la teología acentuaron grandemente la activa mediación del Señor en cada sacrificio de la misa. Lo cual sirvió de pretexto a los arrianos para negar la divinidad de Cristo y enseñar su pura humanidad. Las liturgias orientales y algunos teólogos, en particular San Juan Crisóstomo en sus escritos posteriores, y Teodoro de Mopsuestia para contrarrestar la herejía arriana, acentuaron más la identidad esencial de Cristo con el Padre, que su mediación. Pasó a segundo plano la idea de que el mismo Cristo actúa como pontífice en la celebración, concediéndose cada vez mayor atención a la obra salvífica de Cristo hecha una vez para siempre. Sin embargo, desde un principio se enseñó la estrecha relación entre la muerte histórica de Cristo en la cruz y la celebración eucarística. Esto pertenecía a la sustancia de la revelación. Pero a partir de los errores arrianos está más fuerte en la conciencia de los fieles. En el carácter rememorativo de la Eucaristía se vió cada vez con más claridad el medio como se hace presente y accesible la ya pretérita acción salvífica del Señor. Es precisamente Crisóstomo el teólogo del carácter rememorativo de la Eucaristía.

El alcance de esta característica de la Eucaristía se pone también fuertemente de manifiesto en Teodoro de Mopsuestia. Para él lo importante no es la acción inmediata de Cristo en la Eucaristía, enseñada como algo natural en el período precedente. Resalta y destaca particularmente la relación de la Eucaristía con la muerte de cruz. Según él, el sacerdote de la Iglesia es una imagen visible de Cristo, pontífice invisible. Lo que hace el sacerdote no es más que lo que hizo Cristo en su día. "Pues aquello mismo, creemos, que Cristo Nuestro Señor ha cumplido efectivamente, y cumplirá, esto mismo, creemos, es lo que cumplen, por los sacramentos, aquellos que la gracia divina ha elegido como sacerdotes de la nueva alianza... Todos los sacerdotes de la nueva alianza ofrecen el mismo sacrificio continuamente, en todo lugar y en todo tiempo, porque es único también el sacrificio que fué ofrecido por todos (el), de Cristo Nues-

tro Señor, que aceptó la muerte por nosotros, y por la oblación de este sacrificio compró para nosotros la perfección, como dice el bienaventurado Pablo: "Por una sola oblación—en efecto, dice él—ha hecho perfectos para siempre a los que son santificados (*Heb.* 10, 14)" (*Studi e testi* 145, 495). En otra ocasión expone que "es, pues, evidentemente, un sacrificio, sin que sea algo nuevo ni que sea el suyo propio el que haga él (pontífice), sino que es un memorial de esa verdadera inmolación (de Cristo)" (*Ibidem* 51, 21). El cuerpo y la sangre presentes en la Eucaristía aluden a su muerte, porque ellos fueron los portadores de la pasión y de la muerte.

c) El carácter de celebración rememorativa de la Eucaristía está atestiguado especialmente por la *Liturgia*. La liturgia y la teología están en estrecha relación. La explicación teológica y la evolución dogmática determinan la liturgia. E inversamente, la teología recibe impulsos decisivos de la liturgia en su tarea de exponer conceptualmente la conciencia de la fe.

Vamos a citar primeramente el texto de la anamnesis del Canon del actual Misal Romano: "Por esto (porque el mismo Cristo así lo ha dispuesto), Señor, recordamos nosotros, tus siervos, y asimismo, tu santo pueblo, la bienaventurada pasión del mismo Cristo, tu Hijo, Señor nuestro, y su resurrección de entre los muertos, como también su gloriosa ascensión a los cielos." Aquí no se dice solamente que recordamos los hechos pasados de la vida de Jesús. Una interpretación así del texto litúrgico queda excluída por la fundamentación que va al comienzo. "Recordamos", porque Cristo lo ha mandado. Pero Cristo no ordenó sólo un recuerdo, sino una celebración memorial. Celebramos la memoria objetiva de su pasión, de su resurrección y de su ascensión a los cielos. Para la Iglesia se origina así, como prosigue la liturgia, la posibilidad de ofrecer. Ofrecemos un sacrificio, porque actualizamos la acción salvífica de Cristo en un memorial y ofrecemos al Padre el cuerpo y la sangre en la participación de su propio sacrificio.

Las liturgias antiguas abundan en el testimonio de lo mismo. Unos pocos ejemplos bastarán como botón de muestra.

En el libro octavo de las *Constituciones Apostólicas* leemos lo siguiente: "Acordándonos, pues, de su pasión y muerte y de la resurrección de entre los muertos y de la ascensión a los cielos y de su segunda futura venida, en la que vendrá con gloria y poder, a juzgar a los vivos y a los muertos, y a dar a cada uno según sus obras, te ofrecemos a Ti, Rey y Dios, según tu mandato, este pan y este cáliz, dándote gracias, por medio de El, por habernos juz-

gado dignos de estar delante de Ti y de desempeñar el ministerio sacerdotal para Ti; y te pedimos que mires benignamente estos dones presentados ante Ti, Dios que nada necesitas, y te complazcas en ellos para honra de tu Cristo" (12). La liturgia jacobina dice a su vez (BKV, 106): "Recordamos sus padecimientos vivificantes, su cruz salvadora, su muerte y sepultura, su resurrección de entre los muertos al tercer día, su ascensión a los cielos, su estar sentado a la diestra de Dios Padre, su segunda venida gloriosa y terrible, cuando venga con gloria a juzgar a los vivos y a los muertos, y a dar a cada uno según sus obras. Apiádate de nosotros, Señor; con gran insistencia, Señor, te ofrecemos por su misericordia este terrible e incruento sacrificio, y te pedimos no nos trates según nuestros pecados ni nos recompenses según nuestras iniquidades. Por tu bondad y por tu inefable caridad para con el hombre, olvida y borra la cuenta que habla contra nosotros, los que te suplicamos e imploramos. Danos tus dones celestiales y eternos, dones que jamás ojo humano ha visto ni oído ha escuchado, y que no anidan en el corazón del hombre, dones que Tú preparaste para los que te aman. Oh Señor, amigo del hombre, no recuses por mi causa y la de mis pecados al pueblo." La liturgia de San Marcos tiene esta anamnesis (BKV 180): "Señor, Dios todopoderoso, rey celestial, al anunciar la muerte de tu Unigénito, Señor nuestro, Dios y Salvador Jesucristo, y al confesar su resurrección de entre los muertos al tercer día, damos también testimonio de su ascensión a los cielos, de que está sentado a la diestra de Dios Padre, y que esperamos su segunda venida, terrible y espantosa, cuando venga para juzgar a los vivos y a los muertos, y dar a cada uno según sus obras." La anamnesis de la liturgia de San Juan Crisóstomo dice: "Recordando este saludable precepto y todo lo acaecido por nuestra causa, la cruz, la sepultura, la resurrección al tercer día, la ascensión a los cielos, el estar sentado a la diestra del Padre y la segunda venida gloriosa, te ofrecemos lo tuyo de lo tuyo" (BKV 247). Y la anamnesis de la liturgia de San Basilio: "Haced esto en memoria mía; pues cuantas veces comiereis este pan y bebiereis este cáliz, anunciáis mi muerte y confesáis mi resurrección. Recordando, oh Señor, tus saludables padecimientos, la cruz vivificante, los tres días que descansaste en el sepulcro, la resurrección de entre los muertos, la ascensión a los cielos, el estar sentado a la diestra de Dios, Padre tuyo, y tu gloriosa y terrible venida, te ofrecemos lo tuyo de lo tuyo en todo y por todo."

Para la recta inteligencia de estos numerosos textos hay que te-

ner en cuenta que se trata aquí de una eucaristía (acción de gracias) por las obras salvíficas de Dios. Partiendo del principio que la celebración es acción de gracias y que ésta consiste en la memoria de las acciones salutíferas divinas, se enumeran y se detallan aquí muchas de estas acciones. El desarrollo de las acciones divinas nos recuerda mucho la tradición de la sinagoga. Pero no se trata de una simple incorporación de los elementos cultuales judíos. Los textos recibieron un sentido nuevo en el uso cristiano. En la celebración eucarística se trae a la memoria lo que Dios hizo en el AT, y con recuerdo agradecido es tenido como prehistoria de Cristo. Se las mencionaba para expresar que habían tenido su cumplimiento en Cristo. Estos cantos tan extensos a la revelación divina viejotestamentaria no son rasgos judíos del culto cristiano; más bien son rasgos cristológicos los que lo caracterizan. Son la expresión de la inteligencia soteriológica de los que oran.

2. Vamos a analizar el concepto de *memorial*.

a) ¿Qué se entiende por memoria? En la memoria se conserva el pasado. Toda obra humana se realiza en el tiempo. Es irrepetible y acaece una vez para siempre. Cuando ya es pasado, no la podemos retener ni hacer volver. Aquí radica su valor y miseria, su importancia y su insignificancia, su belleza y su impotencia. Así el pasado, todo pasado, provoca y despierta a un tiempo tristeza y amor, melancolía y alegría. Tampoco puede superarse el pasado por una larga duración, que sólo significa una permanencia en la transición. Todo acontecimiento está sometido irremediablemente a la caducidad del pasado, pero podemos evocarlo de nuevo en nuestra memoria. Así se mantiene vivo *psicológicamente* su recuerdo.

De algunas obras decimos que son inmortales, imperecederas. Tienen virtud histórica; con esto queremos decir que repercuten en el lejano futuro, aunque pase su figura; que su realidad va más allá de su presente real. Podemos hablar en estos casos de una presencia permanente y activa. En cierta manera representa una memoria objetivada, ontológica del pasado.

Para que el recuerdo no perezca ni se debilite, se puede conservar por medio de un *monumento* el acontecimiento pretérito. Tenemos aquí una memoria en sentido objetivo. "He aquí un monumento para ver en el futuro, inmutable a través de la agitada y mudadiza vida, recordando siempre a los hombres olvidadizos lo que pasó. Una forma grandiosa, de la que se sirven especialmente el estado y el pueblo para su memoria. Forma que, si bien igual-

mente impresionante y maravillosa, es más rara que la que presenta algo de por sí transitorio y pasajero en una forma fija, y que constituye un acontecer duradero. Pensemos por ejemplo en la llama de fuego como recuerdo que, mantenida viva con vigilante cuidado, está encendida sin apagarse jamás, colocada en un lugar solemne. Llama que, de por sí rápida al consumirse, es el símbolo de lo que se consume a sí mismo. Se la mantiene viva, pero su realidad es algo que basta para despertar la atención. También podemos servirnos del agua en vez de la llama; así una fuente con su corriente y con su murmullo puede ser un continuo anuncio de un acontecimiento pretérito o de la bondad de un gran hombre, que fué bienhechor. Sea cual fuere la forma que use en concreto, el recuerdo tiene siempre el carácter de lo que perdura, de lo que siempre es lo mismo. Ante la vida que transcurre está con su fugacidad; delante del hombre que todo lo olvida y va de impresión en impresión, de preocupación en preocupación es la nunca enmudecida advertencia de "Piensa en ello" (R. Guardini, *Besinnung vor der Feier der heiligen Messe*, II, 1940, 45. 56).

b) El sacrificio eucarístico es una forma de memorial esencialmente distinta de las otras. También en la forma que acabamos de describir se recuerda al Señor; así ocurre, por ejemplo, en todos los lugares en donde se coloca un crucifijo. La cruz es un recuerdo de la pasión del Señor. Otra forma de memorial tenemos en las imitaciones y representaciones dramáticas de la pasión del Señor, lo mismo que en los llamados misterios de la pasión. La fe nada tiene que oponer a estas memorias, siempre que lo puramente teatral no pase a primer plano, y se evite la vanidad y la envidia, así como no se convierta todo esto en negocio e industria. Cuando se abandonan las formas sencillas, fruto de la piedad, y aparece la labor del orgullo y la codicia, desaparecen el amor y la veneración al instante.

Si se le redujera a una de estas dos formas simplemente, se infravaloraría el carácter de memorial de la Eucaristía. Pues ni es sólo memoria psicológica en el sentido expuesto del recuerdo ni tampoco solamente memoria objetiva en el del monumento. Es más bien un memorial *sui generis*, en el que se encuentran unidos de modo admirable en una superior unidad tanto el momento psicológico como el ontológico. El momento psicológico en cuanto que en la Eucaristía no se representa la muerte de Cristo en el modo de su realización histórica. También está contenido el momento ontológico, ya que la Eucaristía no es solamente una memo-

ria intencional, sino objetiva. A menudo la llaman los Padres imitación de la muerte de Cristo. Y no lo es extrínsecamente, sino en el sentido de una interna unión, pues en la Eucaristía se revela la muerte de Cristo por medio del símbolo sacramental. San Gregorio Magno dice en sus *Diálogos*: "Cristo, quien, resucitado de entre los muertos, ya no muere ni la muerte le dominará en adelante, sin embargo, viviendo inmortal e incorruptible en sí mismo, de nuevo se inmola por nosotros en este misterio de la oblación sagrada. Pues ponderemos aquí cuál sea para nosotros este sacrificio, que para nuestro perdón imita siempre la pasión del Hijo Unigénito" (4, 5). La Eucaristía es una imagen y un recuerdo de lo acaecido en el Gólgota. Pero es una imagen de cualidad especial. En esta imagen obra internamente lo representado o imaginado. Por esto afirman innumerables veces los santos Padres que Cristo es inmolado y sacrificado El mismo en el símbolo sacramental. Así reza también la Iglesia en la novena dominica después de Pentecostés: "Haz, te rogamos, Señor, frecuentar dignamente estos misterios, porque cada vez que celebramos este sacrificio se reitera la obra de nuestra redención." La historia del sacrificio de la cruz se hace presente misteriosamente, aunque no visible de un modo racional, en el drama-símbolo sacramental.

c) En la teología actual son numerosos los intentos de esclarecer y explicar el misterio y el *modo* de la actualización de la redención de Cristo. Estos intentos han sido promovidos por la llamada teología de misterios. Expusimos ya antes lo que se entiende por tal teología. Su representante principal O. Casel cree que la redención del Señor se reitera en la celebración eucarística, no según sus circunstancias y concomitancias históricas, pero sí por lo que toca a su esencia. Enseña una presencia real de lo pasado. H. Betz explica con acierto la doctrina de Casel al caracterizar como presencia absoluta la de la obra salvífica de Cristo propugnada por él. Ya dijimos lo más importante acerca de la valoración de la tesis de Casel.

Pasemos a otras importantes opiniones. No pocas veces se caracteriza la actualización de la redención de Cristo como "repetición". Si esta palabra se toma en el sentido corriente y usual, la caracterización de la Eucaristía como repetición de la obra salvífica de Cristo estaría en contradicción con su unicidad histórica. (En este sentido lo que se repite no es la muerte en cruz, sino el sacrificio de la Misa, la Cena.) En sentido vulgar la palabra repetición significa que una acción se realiza a menudo. Lo cual vendría a

significar que la muerte de Cristo tiene lugar a menudo. Cada una de las acciones que se repiten es un todo por sí, un todo cerrado; entre ellas existe igualdad específica. Las acciones que son iguales específicamente se realizan y ocurren de diferentes maneras. Una repetición así es la característica del mito, en el que se repite la vida y muerte de los dioses en eterno retorno, pues son personificaciones de las fuerzas naturales y los acontecimientos de la naturaleza. Tomada la palabra repetición en su significación originaria puede usarse de la Eucaristía. En este sentido significa que lo pasado es sacado del pasado, es buscado de nuevo, repetido. Pero esta interpretación deja sin responder la cuestión de cómo se hace presente lo pasado.

Según otra opinión, defendida sobre todo por los teólogos protestantes W. Tr. Hahn y G. Bornkamm, influenciados por Kiergegaard, la acción salvífica no se actualiza, sino que son los hombres de todos los tiempos los que se hacen presentes a la acción salvífica acaecida en el pasado. Se hacen "coetáneos" de ella. Aquí se salva la unicidad de la muerte de Cristo, pero no se toma en serio el tiempo que va desde la acción salvífica de Cristo a la segunda venida. El tiempo intermedio, en el que el Señor glorificado gobierna en su Iglesia, pierde toda su importancia.

Otra teoría, expuesta por G. Söhngen en dos de sus escritos primerizos, enseña que la acción salvífica pretérita se actualiza al producir la Eucaristía una configuración con Cristo en la Iglesia, es decir, en los participantes, por lo que de este modo se origina una imitación y representación de la obra salvífica de Cristo. Otra explicación de la alta Escolástica dice que a las acciones pasadas de Cristo sólo se les puede atribuir una presencia en cuanto que los participantes recuerdan en sus corazones fieles aquellos hechos y reciben sus efectos.

d) Queda por saber si no existen otras posibles maneras de explicación. Cabe que la frecuente denominación de la Eucaristía como *símbolo* del cuerpo y de la sangre de Cristo, entre los Padres griegos, nos permita pasar más adelante. Símbolo no puede tomarse aquí como imagen vacía de significado. La realidad del cuerpo y de la sangre de Cristo no es menoscabada de modo alguno en ello. Símbolo es un objeto o un evento por los que se hace referencia a otra cosa, sea ella objeto o evento a su vez. Justino mártir emplea así la palabra para expresar las acciones salvíficas del VT, prefiguración de las neotestamentarias (por ejemplo, *Apología* 1, 32, 5; 54, 7; 55, 2; *Diálogo con el judío Trifón* 14, 2; 40, 3; 42, 1;

86, 1; 90, 5; 111, 14; 138, 2). La palabra tiene un significado estático-óntico y dinámico-funcional. Los mismos Padres griegos llaman a la Eucaristía no sólo símbolo del cuerpo y de la sangre de Cristo, sino también de la pasión del Señor (cfr., por ejemplo, Clemente de Alejandría, *Pedagogo* 1, 6, 49), ya que los elementos aluden al cuerpo y a la sangre presentes en la Eucaristía. Eusebio de Cesarea escribe: "Hemos recibido el encargo de realizar en el altar la memoria de este sacrificio por el símbolo de su cuerpo y sangre saludables" (*Demostración evangélica* 1, 10, 29). Según él, los elementos, como símbolos que son, tienen una función memorial por lo que toca al sacrificio de Cristo. Se llaman símbolos del cuerpo y de la sangre porque representan el destino sacrificial del cuerpo y de la sangre de Cristo. Así puede hablar de los inefables símbolos de la pasión salutífera (*Historia de la Iglesia* X, 3, 3). Las *Constituciones Apostólicas* dicen que los símbolos son los elementos que representan el cuerpo y la sangre de Cristo, los instrumentos de la celebración memorial. Leemos en una Homilía del Asia Menor, falsamente atribuída a San Juan Crisóstomo (Ps. Crisóstomo, *Homilía 7 de Pascua*; PG 59, 751-52), del año 387: "Después que el Unigénito fué inmolado una vez para siempre y cumplido con ello suficientemente el orden de la salvación, ya no se sacrifican más hombres. Mas bien dejó el Salvador, que había venido para padecer, pan y vino como imitación de su excelso sacrificio, con lo que convirtió por las inefables invocaciones al pan en su propio cuerpo y al vino en su propia sangre, dando el encargo de celebrar la pascua en este tipo... Así lo dispuso Cristo; nosotros debemos hacerlo imitándole al valernos de los símbolos que El nos dejó, cuando dijo: "Haced esto en memoria mía." Por tanto, los símbolos tienen el cometido de realizar la memoria de la muerte de Cristo.

e) Los Padres griegos emplean en este mismo sentido la expresión *tipo*. La palabra tipo puede significar dos cosas: por una parte, el tipo es el modelo o el ejemplar; por la otra, es la copia, lo que ha sido modelado. La copia puede ser denominada con la misma palabra que el modelo, porque en ella se representa y actualiza el modelo. Muchas veces se llama antitipo a la copia. La expresión "tipo" es un concepto relativo: como modelo hace y dice referencia a la copia, en la que se representa; como copia alude al modelo, del que ha recibido su forma. En el NT aparece este vocablo como expresión de la historia salvífica por aquello de ser la revelación viejotestamentaria prefiguración de la neotestamentaria. Tiene, pues, carácter cristológico. En sentido cristológico apa-

rece en la teología eucarística: el sacramento eucarístico es llamado tipo de Cristo. La acción eucarística es una acción típica según los Padres griegos, pues en ella se representa la muerte de Cristo en la cruz como en una imagen espiritual. La crucifixión no se actualiza en sí misma, sino en un tipo. La actualización de la obra salvífica de Cristo es obrada por la acción típica litúrgica. En otra homilía falsamente atribuída a Crisóstomo leemos: "Cristo es crucificado en el tipo, siendo sacrificado por la espada de la oración sacerdotal" (PG 64, 489). Los elementos son tipo, pues representan y actualizan el destino de Jesús. La acción salvífica ocurrida en el tiempo pasado brilla de nuevo y resplandece en la litúrgica. No sólo se actualiza en el sujeto, en el que la recibe, sino que se hace presente en el mismo acto cultual.

Teodoro de Mopsuestia nos da una exposición muy detallada de la Eucaristía como acción típica. Aunque ya dejamos constancia más arriba de los textos más importantes, no vendrá mal que expongamos nuevamente en resumen su opinión sobre el modo de actualizar la obra salvífica de Cristo. Dice así: "Todo sacramento es el anuncio de realidades invisibles e inefables por los signos y símbolos. Para comprender la virtud de los misterios es menester la revelación y explicación de tales realidades. Si fuera notoria la causalidad de estas realidades, su explicación sería vana; las solas apariencias nos mostrarían lo que fué. Pero puesto que en todos los sacramentos existen los signos de lo que se hace o se hizo ya antaño, es necesaria la explicación para que desarrolle el sentido de estos signos y misterios" (*Homilías catequéticas* 12, 2). Según Teodoro, el AT es la sombra de la propia realidad, que no es otra que la plenitud en la inmortalidad, incorruptibilidad y vida en el Espíritu Santo. Esta realidad está en el NT; se nos ofrece no en su ser patente y revelador, sino en la imagen y en el tipo. El sacramento es el tipo de esta realidad y es su primera señal. Por el sacramento y en él, en particular en el eucarístico, participamos del prototipo, es decir, de la Pasión y gloria de Cristo. Teodoro nos da una explicación de todo esto en su *Catequesis* (15, 20): "Pues nosotros todos, en todo lugar, en todo tiempo y continuamente celebramos el memorial de este mismo sacrificio, porque cada vez que comemos de este pan y bebemos este cáliz, hacemos memoria de la muerte de Nuestro Señor hasta que venga. Cada vez, pues, que se celebra la liturgia de este temible sacrificio—que manifiestamente es la semejanza de las realidades celestes, que nosotros, al terminar, obtenemos el favor de tomar por el comer y el beber en orden

a participar verdaderamente de los bienes futuros—, es preciso que nos representemos en nuestra conciencia, como en "fantasmas", que estamos aquí como en el cielo; por la fe esbozamos en nuestra inteligencia la visión de las realidades celestiales, considerando que Cristo, que está en el cielo, es el mismo también ahora, el inmolado por medio de estas figuras; de modo que, considerando por nuestros propios ojos, por la fe de estos recuerdos, que ahora se celebran, somos conducidos a ver aún que muere, resucita y sube al cielo—lo cual ya tuvo lugar para nosotros antes—. Y puesto que Cristo Nuestro Señor se ha ofrecido El mismo por nosotros en sacrificio y ha llegado a ser para nosotros, efectivamente, un gran sacerdote, es una imagen de aquel pontífice, lo que es preciso pensemos que representa este que ahora está junto al altar. No es su propio sacrificio el que ofrece allí, donde no es El ya verdaderamente el gran Sacerdote, sino que, como en una especie de imagen, cumple la liturgia de este sacrificio inefable—imagen por medio de la cual esboza para ti una representación de estas inefables realidades celestiales como "fantasmas"—. Según Teodoro, lo que ya tuvo lugar, lo pasado, no se actualiza en la Eucaristía en su realidad histórica, *sino en y por el tipo.*

Si analizamos estos textos característicos de la doctrina eucarística de los Padres griegos que tocan nuestro problema, veremos que éstos no se plantearon explícitamente la cuestión del modo de la actualización de la obra salvífica de Cristo. Su tesis del hecho y realidad de la actualización la implica. Pero esta cuestión fué planteada de hecho por vez primera en la teología de O. Casel (la llamada teología de María Laach, en Alemania). Claro está, al no conocer los Padres griegos este problema, en vano se puede esperar de ellos una respuesta. De aquí que la teología de misterios no puede demostrarse formalmente partiendo de los Padres griegos. Queda por saber si de los textos patrísticos se puede concluir esta doctrina, de forma que sin tener el valor de una tradición, lo tenga de conclusión teológica. Por lo que hasta ahora se sabe, no se puede considerar la teoría de misterios como necesaria conclusión de la teología patrística griega, si los textos se interpretan con el rigor debido. Los Padres griegos no se cansan de señalar que la Eucaristía es la memoria de la muerte de Cristo y que es un sacrificio, un sacrificio memorial; y que esta memoria se realiza por los símbolos eucarísticos. No afirman nunca que esta memoria incluya la presencia de la obra salvífica. Tampoco resulta claro que una memoria objetiva únicamente sea posible en esta condición. Más bien

hay que concluir de esta doctrina patrística que la memoria se constituye por los símbolos eucarísticos. La obra salvífica de Cristo, ocurrida en el tiempo, se representa y actualiza por los símbolos. El pasado no se actualiza en su propia realidad de pasado, sino solamente en la de copia e imagen. Por la imagen es actualizada la histórica acción salvífica de Cristo. De aquí que podemos hablar siguiendo a J. Betz, de una presencia real, aunque sólo relativa, de la obra salvífica del Señor.

Por la acción litúrgica de la Iglesia no se actualiza la histórica realidad salvífica de Cristo en sí misma, como opina O. Casel, ni tampoco en una imagen de la Iglesia, como enseñara al principio G. Söhngen, sino en un símbolo espiritual accesible a la inteligencia por la fe, que resplandece en él. Esta explicación tiene puntos de contacto con la propuesta por G. Söhngen en su *Das sakramentale Wesen des Messopfers*, 1946.

Esta explicación hace ver mejor que la doctrina de los misterios que la Eucaristía es el verdadero y propio sacrificio de la Iglesia. Por y en la acción de la Iglesia se actualiza ahora el histórico sacrificio de Cristo. Así podemos afirmar que en la realidad eucarística se hace patente el sacrificio de Cristo. De este modo el concepto de memoria nos lleva al de imagen.

3. Por consiguiente, a la palabra memoria, muy usada por los Padres, le corresponde la denominación de la Eucaristía como *imagen* de la muerte de Cristo en la cruz.

La antigüedad cristiana entendió por imagen algo distinto de nosotros, sobre todo así lo entendió la patrística griega. La imagen no es una simple fotografía, sino que más bien significa la manifestación sensible de una realidad oculta. La misma realidad resplandece y brilla en la imagen. La realidad copiada está de algún modo, no fácil de explicar, en la imagen. Este concepto de imagen está tomado del platonismo. No tiene posible cabida en el pensamiento aristotélico. En el *Parménides*, afirma Platón que las ideas subsisten como prototipos de toda realidad; las cosas singulares son semejantes a las ideas, son imitaciones suyas, y la participación de las cosas singulares de las Ideas no consiste en otra cosa más que en su imitación.

Acostumbrados a la mentalidad aristotélica, necesitamos hacer un gran esfuerzo para llegar a la comprensión de este concepto. Los Padres de la Iglesia, en cambio, vivían en la mentalidad platónica.

Al llamar a la Eucaristía imagen de la muerte en la cruz entendían por imagen algo diferente y de más categoría óntica que lo entendido por nosotros al usar esta caracterización de la muerte de Cristo. Para ellos la Eucaristía era la irradiación, la manifestación de la muerte del Señor, por ser imagen suya. La misma muerte de cruz está actualizada de algún modo, según su representación, en el sacrificio eucarístico, que es su imagen. No sólo está Cristo presente en su Pasión, sino la Pasión misma (no sólo el *Christus passus*, sino la *passio Christi*), no sólo el fruto de la muerte en cruz, sino la misma realidad, debido a que el hecho histórico está representado realmente en el símbolo sacramental, obra en el símbolo dramático, al que eleva. La muerte no se hace presente en su realidad histórica, sino en una misteriosa forma de existencia, como misterio, como sacramento. Los esbirros y los instrumentos de dolor, de tortura, no forman parte de esta actualización, ni tampoco un nuevo padecer y morir del Señor. El misterio redentor consumado en la cruz se realiza en un modo de existencia que no pertenece directamente al mundo de la experiencia. No está al alcance de nuestra percepción sensible, pues trasciende la experiencia.

No se puede determinar por la experiencia de una manera natural la existencia de un modo de ser y realidad que la trascienda. Por la revelación sobrenatural divina sabemos que existe un tal modo de ser. En la omnipotencia divina radica el fundamento de la posibilidad y realidad de una existencia no perceptible por los sentidos ni captable por la inteligencia. El, Eterno y superior al tiempo y al espacio, ha creado una realidad intermedia entre la pura eternidad y la existencia histórica, el mundo de los sacramentos.

Con razón puede decirse que el misterio de la salud, la muerte de cruz, colocado en el centro de la historia humana, tiene una fuerza de irradiación inagotable. En cierta manera resplandece en los símbolos sacramentales y en ellos se nos da a conocer. El mismo cuerpo y la misma sangre del Señor, como representaciones del sacrificio eucarístico, son los portadores de esta imitación real de la muerte de Cristo. Pues así como la redención por la muerte tuvo lugar en el Cristo histórico, de igual modo este misterio se representa simbólicamente en el cuerpo y en la sangre sacramentales de Cristo. Cae dentro de la experiencia mediata e indirecta de los fieles, ya que la muerte de Cristo se representa en el drama simbólico de la Eucaristía.

4. Por lo que toca a la *extensión de la obra salvífica*, cuya memoria celebramos en la Eucaristía, debemos mencionar en primer lugar y fundamentalmente la muerte del Señor.

Según los relatos de los Sinópticos y de San Pablo en la Eucaristía están presentes el cuerpo y la sangre de Cristo. Falta toda referencia o alusión a la resurrección y ascensión a los cielos, y mucho más aún a la segunda venida de Cristo. No podemos, pues, decir que en la Eucaristía esté actualizada de igual manera toda la obra salvífica del Señor. Por otro lado, la muerte, resurrección, ascensión e incluso la misión del Espíritu Santo y la segunda venida constituyen un único misterio de salvación que, en cierta manera, atraviesa diferentes fases históricas, la más importante de las cuales es la muerte del Señor. Esencialmente pertenecen a este misterio la Resurrección y la Ascensión (cfr. § 158). No puede separarse la muerte de Cristo de su vida gloriosa, así como no se puede desunir ésta de la muerte. El Viernes Santo y el Domingo de Resurrección se pertenecen mutuamente. Cristo vive como el Crucificado, pero éste es el Resucitado. Por esto con la muerte se actualiza también indirectamente la resurrección y la ascensión a los cielos. "La muerte como tal muerte no puede ser celebrada, es decir, realizada en el misterio, pues es algo negativo, destructivo. Unicamente se puede celebrar la vida. La muerte sólo puede ser celebrada—incluso si se la considera como acto salvífico—cuando se convierte en misterio, cuando tiene significación salvífica. Por la resurrección se hace así; en ella se expresa la aceptación del sacrificio de Cristo por el Padre; por esto la *Epístola a los Hebreos* ve el sacerdocio de Cristo en su resurrección" (O. Casel, "Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier", en "Jahrbuch für Liturgiewissenschaft XIV, 51).

Aquí está la razón de que en la patrística—como lo muestran los textos antes citados—muchas veces se enumeren todas las acciones salvíficas de Cristo al celebrar la Eucaristía. Lo mismo podemos decir de los textos litúrgicos. Se dice en ellos que por el mandato institucional recordamos su Pasión, su Resurrección y su Ascensión a los cielos. En algunos textos se hace memoria también de la encarnación y de la segunda venida de Cristo. Volveremos sobre esto más adelante. Cfr. § 261.

5. La actualización de la Pasión del Señor es ante todo una irradiación de la muerte de Cristo en el mismo cuerpo y en la misma sangre del Señor presentes realmente y no en la Iglesia. Pero la

Iglesia se convierte y se hace también imagen de Cristo crucificado en el sacrificio eucarístico. La actualización del sacrificio de Cristo significa más que la imitación real de este sacrificio en la Iglesia. Así como el sacramento eucarístico se distingue de todos los demás sacramentos porque no se consuma en el sujeto, sino en los elementos extrínsecos al sujeto, de modo igual en el sacrificio eucarístico resplandece y brilla la imagen de la muerte de Cristo en su mismo cuerpo y en su misma sangre actualizados, y no, en primer término, en la Iglesia que lo realiza; claro que la presencia activa—que se funda en la sustancial—se realiza únicamente por y debido a la Iglesia.

6. Partiendo del signo sacramental y siguiendo a Santo Tomás de Aquino, podemos estudiar más de cerca la conexión existente entre el sacrificio de la cruz y el eucarístico para comprender así mejor y más profundamente el carácter simbólico de la Eucaristía. Como vimos, por las palabras de la consagración, en la Eucaristía no se actualiza más que el cuerpo de Cristo bajo el signo del pan y la sangre solamente bajo la especie del vino. Las palabras de la conversión señalan una vez al cuerpo solamente, sólo a la sangre la otra vez. Pero debido a la natural unión de cuerpo y sangre Cristo está presente, todo e íntegro, bajo cada una de las dos especies. Esta presencia no pertenece ya a la realidad sacramental como tal. Por la realidad sacramental, el cuerpo y la sangre de Cristo están separados entre sí, pero por la unión natural la sangre está en el cuerpo y el cuerpo está invadido por la sangre. Para la explicación del sacramento tenemos que dejar de lado todo esto. La Eucaristía representa la muerte de Cristo porque por la acción sacramental están separados el cuerpo y la sangre de Cristo. Así se simboliza en ello la Pasión del Señor. Es el sacramento de la Pasión del Señor (Tomás de Aquino, *Explicación al evangelio de San Juan* 6, 6).

No se puede invocar la Escritura a favor de la explicación basada en la dualidad de las especies ni directa ni formalmente. Como ya vimos antes, las dos expresiones "cuerpo" y "sangre" no indican directamente la separación de carne y sangre, esto es, la muerte. Más bien significan en cada caso todo el Cristo bajo la mirada de la caducidad y del sacrificio. La dualidad significa la entrega total e incondicional al Padre, expresada y atestiguada por la duplicidad. Los elementos pan y vino expresan que la oblación al Padre sin reserva tuvo lugar por nuestra causa, *propter nostram salutem*. La dualidad de especies testimonia, ante todo, la perfección del sacrificio. Pero no nos da una clara explicación del sacrificio. La dua-

lidad de especies sólo puede ser empleada como explicación del sacrificio si colocamos la psicología griega al servicio de la teología. Es un procedimiento legítimo el de servirse la teología de la filosofía griega. Si no aplicásemos la filosofía como medio auxiliar para la explicación conceptual y exposición de la revelación, no existiría ninguna ciencia teológica. De todos modos, es importante distinguir con exactitud lo que ha sido revelado directamente y lo que es explicación teológica de la revelación.

La explicación tomista supone una cuidadosa distinción entre el mundo sacramental y el natural. Toda confusión de estas dos realidades origina errores. La separación sólo se realiza en el ámbito sacramental. Además, es real en éste. Santo Tomás de Aquino ve la conexión entre la representación de la muerte de Cristo en la Eucaristía y la muerte histórica de Cristo en que el cuerpo y la sangre de Cristo mismo están presentes (*Christus passus*). No parece que él entendiera una unión más íntima. Parece aceptar que la muerte está representada sacramentalmente, pero que no se realiza ni actualiza como realidad. Carece de la noción platónica de imagen que tenían los Padres, y tiene, en cambio, la aristotélica, según la cual la imagen no es una manifestación, sino un efecto de lo imaginado.

Aunque no se actualice, según él, el mismo sacrificio de la cruz, sino que está solamente representado en la imagen de un modo sacramental, la Eucaristía es también para él un sacrificio verdadero, porque el cuerpo crucificado y la sangre derramada de Cristo se actualizan como hostias sacrificiales que ofrecemos nosotros, la Iglesia, el pueblo de Dios, al Padre celestial. Ofrecemos el cuerpo y la sangre de Cristo al participar de aquella entrega por la que el mismo Cristo se inmoló al Padre en su cuerpo y sangre. La participación en este su movimiento sacrificial es posibilitada por la Eucaristía al ser ella imagen sacramental de la Pasión real de Cristo en la cruz. Por lo que, si el signo sacramental obra lo que significa, la muerte de Cristo representada en el signo sacramental se actualiza misteriosamente, según Santo Tomás de Aquino, al adueñarse de los participantes en el sacrificio y hacerles partícipes de ella. El cuerpo y la sangre de Cristo se hacen presentes por la realización del signo externo como hostias sacrificiales ofrecidas al Padre celestial en la cruz y de nuevo entregadas a El en la Eucaristía por el ministerio de la Iglesia.

Según esta explicación, a la esencia del sacrificio pertenece la *doble consagración*. El sacramento eucarístico se realiza sólo por la separación sacramental del cuerpo y de la sangre, separación sig-

nificada por las especies de pan y vino diferentes entre sí, y obrada en el orden sacramental. Sin embargo, se puede decir también que la muerte de Cristo está realmente actualizada en el signo por una de las dos consagraciones, sea la del pan, sea la del vino, si cada una está ordenada respectivamente a la otra. Su fundamento radica en que la representación separada de la sangre por el vino o la del cuerpo por la figura del pan representa y actualiza sin más y de un modo necesario la separación de ambos, del cuerpo y de la sangre, esto es, la muerte cruenta del Señor. Sólo así la comunión del cuerpo del Señor bajo la sola especie del pan es también por sí misma anuncio real de la muerte del Señor (*I Cor.* 11, 26).

Aunque ambos elementos sean necesarios, se acentúa más el del vino, que simboliza la sangre, que el del pan, ya que en el derramamiento de la sangre se hace más visible la oblación del Señor, según el testimonio viejotestamentario (*Ex.* 12 y 24, 1-11) y los relatos institucionales.

7. Son numerosos los intentos que se han hecho de explicar esto en la teología postridentina. Los podemos dividir en *dos grupos*. Según unos, los del primer grupo, pertenecen a *la esencia del sacrificio la destrucción o por lo menos la mutación* de la ofrenda (teoría destructivista). Según los otros, representantes del segundo grupo, la *mutación* es *condición previa* para el sacrificio, pero no pertenece a su esencia (teoría inmolacionista).

a) La primera opinión tiene su origen en Melchor Cano († 1560) y en Vázquez († 1604). Melchor Cano es el autor de aquel axioma que afirma que en el sacrificio se reconoce el dominio de Dios sobre la vida y la muerte; del segundo es el principio que sostiene que la destrucción es de la esencia del sacrificio, porque sólo por la destrucción se reconoce el dominio divino sobre la vida y la muerte. Partiendo de estos dos postulados, los teólogos postridentinos creían que en la consagración estaba el momento de la destrucción. Una parte de los seguidores del primer grupo enseñó una destrucción o mutación en los elementos, la otra parte la admitió en el mismo Cristo, pero puesto que Cristo ya no puede morir realmente, se habló de una mactación mística o simbólica, de una mutación. Citaremos un par de ejemplos: Suárez vió una destrucción condicionante de la esencia del sacrificio de la misa en la "aniquilación" del pan y del vino obrada por la transustanciación; Belarmino la veía en la comunión, otros la vieron en la fracción del pan.

Las siguientes teorías admiten, sobre todo, una mactación mística o simbólica de Cristo; según Vázquez, la Eucaristía es sacrificio porque por la doble consagración, en virtud de las palabras de la conversión, se separan actualmente el cuerpo y la sangre de Cristo, y se representa simbólicamente la muerte sangrienta y también porque en ella Cristo se inmola como hostia. Lessio († 1623) dice que la consagración es un acto sacrificial porque en ella se daría una separación real del cuerpo y de la sangre de Cristo, si el estado glorioso de Cristo no impidiera esta separación. Según De Lugo († 1660) y Franzelin, la destrucción o mutación radica en la actualización de Cristo por la consagración en forma de manjar y bebida, que significa una humillación y, por tanto, una destrucción moral. Para Cienfuegos († 1739), la destrucción consiste en la renuncia voluntaria a la vida sensitiva. Billot († 1931) vió la esencia del sacrificio en la mactación sacramental, que coloca en cierto estado externo de muerte a Cristo.

A estas teorías (destructivistas) que han aportado valiosos elementos para la explicación antes expuesta, hay que decir que es inseguro que la destrucción sea un elemento realmente esencial del sacrificio. Este elemento falta en muchos sacrificios; allí donde lo encontramos se nos presenta muchas veces como condición previa, pero no como realización del sacrificio que consiste en el ofrecimiento. La entrega del hombre a Dios, reconociéndole Señor supremo, puede simbolizarse también por el simple ofrecimiento de un don. Ni del Cristo celestial ni del sacramental es posible afirmar una destrucción o mutación en forma de envilecimiento o humillación.

b) Citamos algunas de las teorías que no consideran la destrucción como de la esencia del sacrificio y que ven la del sacrificio *eucarístico en el ofrecimiento de Cristo ya inmolado. Según* la "escuela francesa", Möhler, Klee, Pell, Ten Hompel la esencia del sacrificio eucarístico consiste en que Cristo se entrega al Padre en la Eucaristía con amor y obediencia como el Sacrificado en la cruz. Según Thalhofer, Cristo perpetúa su sacrificio de cruz en el cielo en la obediencia y caridad. En la Eucaristía se inmola al Padre como oferente eterno en el cielo. Por la Misa y en ella hace su entrada en el mundo el sacrificio celestial. De la Taille la ve en la oblación que hace la Iglesia de Cristo hecho presente por la transustanciación. Lepin ve en ella un acto oblacional de Cristo y de la Iglesia simultáneamente. Cristo, que se inmola sin cesar en

el cielo, perpetuando así su sacrificio de cruz, actualiza su sacrificio celestial en la Eucaristía y se ofrece desde la consagración hasta la comunión. La Iglesia ofrece a Cristo y se ofrece a sí misma con Cristo.

c) Kramp tiene una opinión particular. Su doctrina puede ser denominada teoría consacratoria. Es una variación del segundo de los grupos que acabamos de exponer, pero tiene algunos puntos *comunes con el primero. Kramp enseña lo siguiente:* la consagración no es un acto sacrificial porque en ella tenga lugar una destrucción. No se destruye ni Cristo ni el pan. No es de la esencia del sacrificio la destrucción, pero sí lo es una mutación, una santa mutación. Según él, el sacrificio es el ofrecimiento de un don que se consagra a Dios por medio de una santificación que va acompañada de una mutación objetiva como símbolo de la entrega personal hecha a Dios y de la consagración del hombre. La mutación física santificadora (la consagración), por la que el sacerdote ofrece un sacrificio a Dios en nombre de Cristo en la consagración, es la transustanciación como tal, es decir, la conversión de las primitivas hostias de pan y de vino en el cuerpo y la sangre de Cristo. Por ellas se hace presente Cristo como objeto del acto oblacional y se ofrece: es el don del pan y del vino transformado. Cristo toma la existencia sacramental para hacerse así el sacrificio de la Iglesia. Es también acto sacrificial de Cristo el nuestro de ofrecerle a El. Es el mismo en esencia que el realizado por El en la cruz. En su mandato expreso se basa que no quiera ser siempre nuestro sacrificio, sino sólo en las especies de pan y vino; así lo demuestran las palabras de la institución. Los Padres no quieren enseñar una mactación de Cristo en la Eucaristía cuando dicen que El es la hostia, sino expresar la identidad del sacrificio de la misa y el de la cruz. Por la consagración se hace presente como sacrificio el Cristo crucificado. La consagración es el signo sensible bajo el cual el sacerdote ofrece al Padre su holocausto. Aunque la misma mutación no es visible, sí lo es su fundamento (= las palabras de la consagración). Hay que rechazar cualquier mutación en Cristo, sea de la forma que fuera; tendríamos así un nuevo sacrificio junto al de la cruz. La doble consagración no pertenece a la esencia del sacrificio, aunque esté ordenada rigurosísimamente. El haber escogido Cristo pan y vino para el sacrificio de la misa se debe a que estas ofrendas sirven para la conservación de la vida de toda la humanidad y son elementos fáciles de conseguir; además, consti-

tuyen una alimentación completa para el hombre y son un símbolo adecuado y apropiado a la humanidad de Cristo (pan de vida, viña). Simbolizan el cuerpo místico de Cristo (especialmente su unidad). A lo más se puede ver en la doble consagración, siguiendo a Toledo, simbolizada la relación al sacrificio de la cruz.

La opinión de Kramp no tiene en consideración el sentido del sacrificio eucarístico. En la Eucaristía ve tres actos "sacrificiales": el ofrecimiento de los dones, la santificación de estos dones y el ofrecimiento de los dones eucarísticos al Padre. Sin razón se consideran como hostias al pan y al vino, aunque sólo sea en forma de hostias ordinarias. Si se invoca a su favor la oración del ofertorio, se concede demasiada importancia a la misma. En su forma actual proceden del siglo XIV. Estas oraciones fueron añadidas al cesar poco a poco la intervención de los laicos en el sacrificio. Entonces se originó una laguna en el desarrollo de la celebración eucarística, que fué llenada con una serie de oraciones que rezaba uno de los sacerdotes, y que se referían a la acción sacrificial eucarística y no a los dones del pan y del vino; estas oraciones eran el preludio del canon. Nunca se tuvo como sacrificio cristiano el ofrecimiento de dones. Este ofrecimiento es únicamente la preparación de la materia del sacrificio y el símbolo de la pertenencia y ordenación de toda la creación a Dios, y del sentimiento sacrificial de los fieles. El sacrificio cristiano fué desde un principio la memoria de la Pasión del Señor celebrada eucarísticamente en la forma de un banquete.

IV. *El sacrificio de la Misa como sacrificio relativo*

1. El hecho de que la Eucaristía es la celebración de la Pasión del Señor, caracteriza el sacrificio eucarístico como sacrificio *relativo*. Está ordenado esencialmente al sacrificio de la cruz y sigue vinculado a él. Es una repetición del Gólgota. No se funda en sí mismo; depende totalmente del sacrificio de la cruz. Ni tampoco está puramente ordenado al sacrificio de la cruz como puede estar ordenado un hombre a otro. La relación es algo que alcanza más bien su íntima esencia. Más aún, el sacramento eucarístico es absorbido en este estar en relación con el sacrificio de la cruz: no sólo es idéntica la víctima y el oferente, sino que también la acción sacrificial es la misma. Es el sacrificio de la cruz ofrecido por la Iglesia en cada *hic et nunc* de la vida eclesiástica. De este modo

queda intacta la unicidad del sacrificio de la cruz y, no obstante, la Eucaristía es un verdadero sacrificio. Es el sacrificio de la cruz de Cristo, de la Cabeza, celebrada por la Iglesia.

Resulta evidente a su vez que la Iglesia no establece en la Eucaristía un sacrificio humano junto con el sacrificio del Señor. Lutero ha condenado con gran violencia la Misa como obra humana. En realidad es la obra redentora del Señor hecha presente siempre de nuevo. La Eucaristía es precisamente una prueba de la virtud y del alcance del sacrificio de la cruz es la repercusión y representación del mismo sacrificio. Es el modo por el que el sacrificio de la cruz llega a su plenitud. Está en la línea de las palabras de la *Epístola a los Hebreos*: "Y mientras que todo sacerdote asiste cada día para ejercer su ministerio y ofrecer muchas veces los mismos sacrificios, que nunca pueden quitar los pecados, éste, habiendo ofrecido un sacrificio por los pecados, para siempre se sentó a la diestra de Dios, esperando lo que resta hasta que sean puestos sus enemigos por escabel de sus pies. De manera que con una sola oblación perfeccionó para siempre a los santificados" (10, 11-14). Las formas verbales de perfecto en estos textos muestran que la obra de Cristo está concluída dentro de la historia. El futuro terrenal no superará jamás a la cruz. Pero lo que Cristo hizo debe desarrollarse para que los hombres sean alcanzados por su virtud. Esto tiene lugar de múltiples maneras. Una de ellas, de especial intensidad, es el sacrificio eucarístico. Este suceso no está como todos los demás, por eficaces que puedan ser, dentro de la Historia. Más bien irradia y configura toda la historia humana y resplandece con fuerza y claridad tal, en determinados momentos, que el creyente puede ver en ellos su figura en actual densidad. El sacrificio eucarístico no oscurece el sacrificio de la cruz, sino que, por el contrario, lo hace resaltar más. No menoscaba en nada la gloria del Señor en beneficio de la humana autonomía, que junta su obra con la obra de Cristo, sino que revela la gloria del Señor. Y por participar la Iglesia en la Eucaristía del sacrificio de la cruz de su Cabeza, y ser a un tiempo oferente y víctima, se apropia la virtud de la muerte de su Señor. Este manifiesta su inagotable *dinamis*.

2. En la última Cena fué Cristo en propia persona quien realizó la celebración y entregó su cuerpo y su sangre a los suyos, esto es, se entregó a sí mismo bajo las apariencias de pan y vino. Los Apóstoles y los sacerdotes celebran la Eucaristía por razón del

encargo de Cristo. Interesa saber si el mismo Cristo actúa invisiblemente en la celebración. Que el sacrificio de la Misa, aunque realizado por los hombres, no es obra humana, queda de manifiesto por lo antes dicho, pues actualiza la muerte de cruz del Señor. Es otra cuestión, sin embargo, saber si es el mismo Cristo quien obra la actualización y si es El mismo el que ofrece invisiblemente su cuerpo y sangre a los suyos. En los términos usados por J. Betz cabría preguntar: ¿implica la presencia actual memorial no sólo la presencia de la obra salvífica, sino también la actividad del Salvador?

Según la creencia de la iglesia primitiva, el mismo Cristo toma parte activa en la celebración eucarística. Esto significa que no solamente entregó a los participantes su cuerpo y sangre como cuerpo y sangre del sacrificio, sino que El mismo fué tenido como Señor de la celebración eucarística y como dador de los dones eucarísticos. Con otras palabras: no sólo se creía en la presencia real del cuerpo y de la sangre de Cristo, sino también en la presencia actual del Señor glorioso. La promesa de Cristo: "Porque donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos" (*Mt. 18, 20*), *se cumplía, según la iglesia primitiva*, de modo especial en la Eucaristía. J. Betz ha señalado que la iglesia primitiva expresó esta creencia de dos maneras: al considerar a Cristo como Señor y ministro de la Eucaristía y como sumo sacerdote de la celebración eucarística.

a) Según los relatos neotestamentarios, Cristo se ha entregado a los suyos bajo la forma de comida y bebida. En este suceso se vió el cumplimiento de las promesas viejotestamentarias. La plenitud de la redención mesiánica fué representada en el AT bajo la imagen de un convite. Es Yavé quien prepara el banquete para los suyos y toma parte El mismo en el banquete. En la comunidad con El en el banquete se expresa la intimidad de la unión con El, en la que se veía la salud. Por esto, al acabar de establecer la Alianza sinaítica comieron los ancianos y bebieron ante Yavé (*Ex.* 24, 11). El Mesías prometido en el AT describe también así la comunidad neotestamentaria con Dios por medio de la imagen de un banquete (*Mt.* 8, 11). Anuncia el reino de los cielos, es decir, el dominio de Dios proclamado y establecido por El como regio convite nupcial (*Mt.* 22, 1-14). En El se ha instaurado el dominio divino que significa la salud para los hombres. Por esto es de suma importancia tener comunidad con El. Medio y señal de esta comunidad son los nume-

rosos banquetes que celebró con ellos. El convite eucarístico tiene, en este contexto, una función especial, decisiva, pues representa la comunidad con el Señor elevado a la gloria a través de la muerte y resurrección. Así como el dominio divino alcanzó en Cristo mismo su total irrupción en la muerte y resurrección, de igual modo el que participa de la muerte y de la resurrección de Cristo participa del dominio de Dios y por ello de la salvación.

Cristo promete que después de la muerte seguirá celebrando convites con los suyos en el tiempo venidero. Promete que seguirá siendo anfitrión para los suyos. El último cumplimiento de esta promesa lo traerá la segunda venida de Cristo. En el entretiempo hay un pre-cumplimiento, que es a la vez anticipación del postrer cumplimiento y garantía suya. En el tiempo entre la resurrección y la ascensión es Cristo anfitrión de dos maneras: una transitoria, por medio de los banquetes que ya resucitado celebra varias veces con los suyos, y después, por otra parte, durante el entretiempo por medio de la Eucaristía. Por lo que se refiere a los primeros banquetes no son, como han afirmado algunos teólogos protestantes, celebraciones eucarísticas sin vino. Tan sólo dan testimonio del hecho que Cristo procura y cuida de fomentar la comunidad con sus discípulos por medio del convite. Y ya subido a los cielos continuó celebrando con los suyos el banquete de modo invisible por medio de la Eucaristía.

Según la opinión de algunos investigadores la creencia de que Cristo hace invisiblemente la Eucaristía se expresa en que los relatos institucionales dan testimonio tanto del hecho de la institución histórica como también—por ser textos litúrgicos—de la celebración litúrgica en la iglesia apostólica (cfr. § 246, VI, 3). Según los relatos institucionales, Cristo es, por tanto, anfitrión tanto en la última cena histórica como también en la celebración de su memoria. Cfr. H. Haag. *Bibel-Lexikon* (1951), 492.

La presencia actual de Cristo glorificado en la Eucaristía está atestiguada también en *I Cor.* 10, 18-22. Este texto se basa en la creencia común a paganos y judíos de que el sacrificio establece una comunidad entre Dios y el hombre. Todavía en la época helenística estaba extendida la creencia de que la participación en la comida del sacrificio creaba una comunidad con los dioses. San Pablo, apoyado en este argumento, arguye contra la participación en los convites cultuales paganos. Por la Eucaristía se hace el hombre socio de Cristo, por el convite cultual pagano lo es de los dio-

ses, esto es, de los demonios. No son posibles ambas cosas a un tiempo y, por tanto, no se puede participar de los dos sacrificios. El uno excluye al otro. El encuentro que tiene lugar en el convite sacrificial presupone la presencia del invisible anfitrión.

Según el evangelio de San Juan, Cristo explicó en su discurso eucarístico que el pan que El dará es su carne para la vida del mundo. A los judíos que murmuraban contra El les habla de su encumbramiento. "¿Pues que sería si vierais al Hijo del hombre subir allí donde estaba antes?" (6, 62). El, el Encumbrado, es el que obra y da el manjar eucarístico. Cristo sigue siendo el Señor de la Eucaristía en su existencia celestial y pneumática.

b) Esta fué también la creencia de la época posapostólica. San Ireneo de Lyón la expresa claramente. "Porque somos miembros suyos y alimentados por medio de la creación, y nos brinda la creación, haciendo salir su sol y llover, como quiere, aseguró que aquel cáliz de la creación es su propia sangre, con la cual aumenta nuestra sangre, y reafirmó que aquel pan de la creación es su cuerpo, con el cual incrementa nuestros cuerpos" (*Contra las herejías* V, 2, 2).

En los *monumentos* de la antigüedad cristiana encontramos un lenguaje parecido. Sobre todo, las pinturas de las catacumbas nos dan abundantes muestras. En la inscripción de Pectorio, encontrada en Autún el año 1839, se dice: "Recibe el alimento, dulce como la miel, del Salvador de los Santos; come con avidez, teniendo el pez en tus manos. Que yo me sacie, pues, con el pez; lo deseo ardientemente, Señor Salvador" (cfr. F. J. Dölger, *Ichthys* II: *Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum*, Münster 1922, 65).

En la *teología alejandrina*, por ejemplo en Clemente, Orígenes o Eusebio de Cesarea, influído considerablemente éste último por los anteriores, se tiene al Logos verdadero como verdadero manjar de las almas, que es recibido en la comunión eucarística. El es también el dador, que se entrega a sí mismo. De un modo particularmente claro desarrolla esta idea Teófilo de Alejandría en una homilía del Jueves Santo del año 400 (Pseudo-Cirilo de Alejandría, *Homilía 10 sobre el convite eucarístico*; PG. 77, 1017). Dice así: Presentes ya los dones divinos; puesta la mística mesa; mezclada la vivificadora copa. El Rey de la gloria envía a buscar, recibe al Hijo de Dios, el Verbo de Dios encarnado exhorta, la Sabiduría subsistente de Dios Padre, que se edificó para un templo no hecho de ma-

nos, reparte su cuerpo como pan y da a beber su vivificadora sangre como vino. El Hacedor se da a gozar a la obra de sus manos, la misma vida se da a comer y beber a los mortales. Venid, les exhorta; comed mi pan y bebed el vino que he mezclado para vosotros. Yo mismo me dispuse para ser alimento; yo mismo me he mezclado para los que me desean." Poco antes, en la misma homilía, dice: "Cristo nos prepara hoy la mesa, nos sirve; Cristo, el amigo de los hombres, quiere que descansemos." Y termina con las palabras (PG 77, 1029): "Cristo mismo es el sacerdote y el sacrificio, el oferente y lo ofrecido, el anfitrión y lo distribuído" (A. Struckmann, *Die Eucharistielehre des heiligen Cyrill von Alexandrien,* 1910, 130-134). Gregorio de Nisa ve en la Eucaristía tanto el comer con el Logos como el comer por el Logos. "El Ser eterno se nos ofrece como manjar, para que le recibamos en nosotros, y por ello nos convirtamos en lo que es El mismo" (*Homilia octava al Eccl.*, PG 44, 740). J. Betz (*o. c.*, 98) caracteriza la doctrina del gran Niseno del siguiente modo: "Según Gregorio pertenece a la actividad de Cristo como organizador del convite no sólo la distribución, sino ya antes la consagración del manjar sacramental. Estas ideas las expone él sobre todo en su *Magna Catequesis,* que contiene la primera explicación acabada de la Eucaristía. El que prepara la comida sacramental no es otro sino el Logos. Pues lo que aconteció en vida de Jesús, que el pan y el vino fueron santificados *via assimilationis* para su carne y sangre, y por medio del Logos que habitaba en ellos, lo mismo pasa también ahora en la Eucaristía. Los elementos son transformados por el Logos en su carne y sangre y le sirven como medio, con el que traspasa la humanidad y la cristifica. Toda la acción y querer del Logos es resumido por Gregorio en la afirmación: "Por medio de la carne compuesta del pan y del vino se incorpora a todos los que creen en su orden de gracia, al unirse con los cuerpos de los creyentes. Quiere que la humanidad participe de la incorrupción por la unión con el inmortal. Otorga estos dones al transformar, por la virtud de la Eulogía, la natural de lo sensible en aquella grandeza" (*Magna Catequesis,* 37, 4; cfr. 37, 3).

En la patrística el que más acentúa la presencia actual de Cristo en la Eucaristía es San Juan Crisóstomo, testigo fiel de la fe de la iglesia antioqueña. La bondad de Cristo se manifiesta, como continuamente expone el predicador a sus oyentes, en que nutre a los suyos con su carne y sangre, mientras que algunas madres entregan a sus hijos a extraños para que los alimenten. Colma su

deseo de nosotros y nuestra nostalgia de El (*Homilía sobre Io*; 46, 3; PG 59, 260; véase además PG 59, 261; *Homilía sobre Mt*; 82, 4; PG 48, 743; *Homilía sobre el bautismo de Cristo*; PG 49, 371; *Del sacerdocio*; PG 48, 642). En una *Homilía sobre el evangelio de San Mateo* (82, 5; PG 58, 744) dice: "No es obra de humana virtud la Eucaristía. El que la llevó a cabo en aquella Cena es el que también ahora la obra. Nosotros tenemos el lugar de ministros suyos; pero quien allí santifica la oblación y la transforma es El. No asista, pues, ningún Judas, ningún avaro. Si alguno no es discípulo, retírese: no admite a los tales la sagrada mesa. Con mis discípulos, dice, celebro la pascua. Esta es la misma mesa que aquélla. Porque no es que Cristo prepara aquélla y el hombre ésta, sino entrambas Cristo. Este es aquel cenáculo en que entonces estaban y de donde salieron al monte de las Olivas. Salgamos también nosotros en dirección a las manos de los pobres, porque ellas son el monte de las Olivas." Y en otro pasaje añade: "Debéis creer que ésta es la misma mesa de que El tuvo parte. Pues en nada se distingue ésta de aquélla. En ninguno de los casos es el hombre el que prepara esto, sino que en ambas es El el que lo prepara. Cuando ves que el sacerdote te da la comunión, no debes pensar que es el sacerdote el que hace esto, sino la mano de Cristo la que sale a tu encuentro" (*Homilía sobre el evangelio de San Mateo* 50, 3; PG 58, 507). Enseña, por tanto, San Juan Crisóstomo la presencia actual de Cristo. De la identidad del anfitrión concluye la identidad de aquel sacrificio y del de ahora. "La oblación es la misma; ya la ofrezca Pablo, ya Pedro, es la misma que Cristo dió a los discípulos y la que ahora hacen los sacerdotes. En manera alguna es menor ésta que aquélla, porque no son los hombres los que la santifican, sino Aquel que ya santificó aquélla. Porque así como las palabras que Dios dijo son las mismas que ahora dice el sacerdote, así también la oblación es la misma, y el bautismo el que El dió. De esta manera todo es obra de la fe. En seguida descendió el Espíritu sobre Cornelio, porque él había hecho antes lo que estaba en su mano y había presentado su fe. Lo mismo, pues, esto que aquello es el cuerpo de Cristo; si alguno piensa que éste (cuerpo) es menos que aquél, ignora que Cristo está presente también ahora y que también ahora obra" (*Hom. a II Tim.*; 2, 4; PG 62, 612). Muy expresivo es el texto siguiente (*De la traición de Judas* 1, 6; PG 49, 380): "También Cristo está presente aquí. El, el que sirvió la mesa de entonces, sirve también ésta de ahora. Pues no es un hombre el que obra la conversión de las ofrendas en cuerpo y

sangre de Cristo, sino El mismo, Cristo que ha sido crucificado por nosotros. El sacerdote está aquí representando su figura externa y dice las mismas palabras de entonces; pero la virtud y la gracia vienen de Dios. "Este es mi cuerpo", dice. Esta palabra transforma los dones. Y así como aquella otra palabra "Creced y multiplicaos y llenad la tierra" se dijo una vez para todos los tiempos, y capacitó nuestra naturaleza para engendrar hijos, del mismo modo las palabras pronunciadas una vez obran la realización del sacrificio en el altar de todas las iglesias, desde ahora hasta su nueva venida." En Crisóstomo la liturgia humana está eclipsada por completo por la obrada por el celestial liturgo Cristo. J. Betz caracteriza de la siguiente manera la diferencia entre los teólogos alejandrinos y antioqueños en torno a esta cuestión: "Los alejandrinos se conforman en hacer resaltar la actividad de Jesús *hic et nunc* en el banquete y en saborear estos pensamientos. También los antioqueños están convencidos de que es el mismo Cristo quien les ofrece la Eucaristía. Pero ellos ven siempre esta acción de Cristo a la luz de su histórica obra salvífica y como prolongación de la misma. Para ellos toda la acción sacramental de Cristo en el *hic et nunc* está vinculada, en principio, a la obra salvífica realizada una vez en su momento histórico. Mientras que los alejandrinos acentúan la acción sacramental de Cristo como algo presente, los antioqueños, por su parte, lo hacen como algo representativo, como una acción a la que le es propia una relación esencial a la histórica obra salvífica de Jesús" (*o. c.*, 105).

Por lo que se refiere a la segunda formulación de los Padres acerca de la presencia actual de Cristo en la Eucaristía, esto es, la doctrina de su acción sacerdotal en el sacrificio de la Misa, se funda también en el testimonio de la Escritura sobre el pontificado de Cristo.

3. En la cruz fué Cristo *sacerdote*. El, el Mediador entre Dios y los hombres (*I Tim.* 2, 5). Libremente entregó su cuerpo al Padre con un amor sin reserva y en un acto de obediencia suprema. En la cruz realizó su sacerdocio y sigue siendo eternamente el pontífice de nuestra confesión (*Hebr.* 3, 1). No ha puesto fin a su actividad sacerdotal, sino que ejerce su ministerio perpetuamente ante el Padre en el tabernáculo del cielo (*Hebr.* 7, 24) como mediador del NT. Este ministerio ante el Padre abarca también la acción de Cristo en la liturgia de la Iglesia, en la alabanza y honor a

Dios por la Iglesia. Lo ejerce en la comunidad de los que por el bautismo están unidos con El a su sacerdocio.

Clemente de Roma escribe a los corintios: "Carísimos, éste es el camino en el que encontramos nuestra salvación, Jesucristo, pontífice de nuestras ofrendas, abogado y defensor en nuestra flaqueza. Por El tendemos firmemente hacia las alturas celestiales, por El vemos su santa y augusta faz, por El se nos abrirán los ojos de nuestro corazón, por El se esfuerza nuestra inteligencia ignorante y oscura en la búsqueda de la luz."

Muchas veces se vincula el testimonio de la acción sacerdotal de Cristo con la doctrina del sacerdocio de orden. Ignacio de Antioquía señala expresamente la importancia del liturgo visible, del obispo. La legitimidad de la Eucaristía depende de la realización con El y por El (*Epístola a los de Esmirna* 8, 1; a los de *Trales* 7, 2; *a los de Filadelfia* 4). Pero la dignidad del obispo no se funda en él mismo. Más bien, por encima de él, se ordena a Dios, obispo de todos (*Magn.* 3, 1). El obispo terreno es el representante del obispo celestial; es su imagen y representación (*Epístola a los de Magnolia* 6, 1; *a los de Trales* 3, 1; *a los de Efeso* 6, 1; *a los de Magnolia* 3, 2). Cuando la asamblea se congrega en torno al obispo para la Eucaristía, se reúne, como en un templo de Dios, alrededor de un altar, de un mismo Jesucristo que procede del Padre, mora en El *y ha retornado a El*" (*Epístola a los de Magnolia* 7, 2).

Durante las luchas arrianas se discutió muchas veces el pontificado de Cristo. Como ya vimos, los arrianos empleaban el concepto de pontífice, así como el de mediador, para probar que Cristo no es esencialmente igual al Padre, sino una criatura. Mientras que muchos teólogos refutaron la herejía arriana explicando que Cristo es sacerdote en tanto que es hombre, y no en cuanto a su divinidad (más tarde lo definió el Concilio de Efeso: D. 122), en la que es igual al Padre. En las liturgias orientales se suprimieron aquellas fórmulas que parecían indicar una subordinación de Cristo al Padre y fueron sustituídas por aquellas que hacen resaltar la identidad esencial. Incluso en San Juan Crisóstomo encontramos señales de este cambio, pero sobre todo en Teodoro de Mopsuestia. Mientras que Crisóstomo acentúa, como vimos, que el Cristo de la Eucaristía y el Cristo de la última Cena es el mismo Cristo, Señor del banquete y su anfitrión, rechaza, en cambio, sin duda bajo la influencia de las objeciones arrianas, la opinión de que Cristo actúa en la Eucaristía como sacerdote tal como lo hiciera en el Gólgota. Es verdad que enseña una causalidad sacerdotal de Cristo en

el sacrificio eucarístico. Pero no es directa e inmediata, sino por mediación del sacerdote terreno. Y así dice: "¿Acaso no presentamos oblaciones todos los días? Ciertamente, pero al hacerlo, hacemos conmemoración de su muerte, y esta oblación es una, no muchas. ¿Cómo puede ser una y no muchas? Porque fué ofrecida una sola vez" (*Homilía a la Epístola a los Hebreos* 17, 3; PG 63, 131). En la Eucaristía se actualiza el sacrificio de la cruz. Por esto actúa en ella también el mismo sacerdote que en la cruz. "Nuestro pontífice es aquel que ofreció la hostia que purifica. Y ahora ofrecemos también aquella misma hostia que entonces fué ofrecida y que jamás se consumirá; esto se hace en memoria de lo que entonces sucedió: haced esto—dice—en memoria mía. No hacemos otro sacrificio, como hacía entonces el pontífice, sino que siempre ofrecemos el mismo, o mejor, hacemos conmemoración del sacrificio" (*ibidem*). Crisóstomo explica, por un lado, que el mismo Cristo ofrece hoy todavía su sacrificio; pero, por otra parte, dice que nosotros ofrecemos el sacrificio hecho entonces. La solución de esta aparente contradicción en su afirmación radica en que es verdad que Cristo está presente en la Eucaristía, como sacerdote y como anfitrión, pero El no interviene directamente, no actúa por sí mismo, sino por medio de los órganos de la Iglesia. El sacerdote terreno es su representante. Es, como dice Crisóstomo, el *symbolon* de Dios. Hace las veces de Cristo. Con J. Betz se puede hablar de una presencia y acción relativa del Señor gloriado en el sacerdote visible. El fundamento de la presencia relativa está en el carácter de recuerdo de la Eucaristía. También se puede decir que, según Crisóstomo, Cristo "no obra inmediatamente en la Santa Misa, sino virtualmente, en la *energeia* y *dynamis* comunicadas por El al sacerdote" (G. Fittkau, *Der Begriff des Mysteriums bei Joh. Chrysostomus*, 1953, 202).

Todavía con mayor decisión defiende una presencia puramente relativa del pontífice Cristo el destacadísimo teólogo antioqueño Teodoro de Mopsuestia. El sacerdocio de Cristo es entendido por él, sobre todo, como sacerdocio celestial. "El (Cristo) realiza su sacerdocio en el cielo y no en la tierra, pues murió, resucitó y subió a los cielos para que también nosotros resucitemos y ascendamos al cielo. Y esto es el testamento que dejó para los que en El creen: que participarán en la resurrección de los muertos y subirán al cielo" (*Catequesis* 15, 15; *Studi e testi* 145, 487). Fundamento del sacerdocio celestial es la muerte, resurrección y ascensión, sobre todo las dos últimas. Cristo, Señor nuestro, se ha inmolado por

nosotros y se ha hecho realmente sacerdote (*Ibidem* 15, 21; cfr. 15, 16). En el cielo obra El sobre todo por su ser. Pero también actúa como Sumo Pontífice y por medio de los Sacramentos. Estos son copias de la realidad celestial. En la Eucaristía se manifiesta también la realidad celestial como en un trasunto, porque el "sacerdote terreno es un retrato del pontífice celestial. No ofrece su propio sacrificio, al modo como tampoco es realmente sacerdote; más bien realiza la liturgia de este inefable sacrificio en forma de imagen—en una imagen por medio de la cual crea para ti una actualización de las inefables realidades celestiales en objetos visibles" (*Ibidem* 15, 21). "Debe existir necesariamente una cierta imagen del Sumo Pontífice, por eso existen aquellos que presiden la liturgia de estas figuras" (*Ibidem* 15, 19). "Teodoro enseña, pues, por sobre la realidad del cuerpo y de la sangre de Cristo, su presencia actual. Pero ésta no es inmediata sino por medio del sacerdote, que vemos nos salva y da la vida por el sacrificio de sí mismo" (*Ibidem* 15, 24). Entiende la acción de Cristo en la Eucaristía como algo objetivo, como un hecho aprehensible por la fe. Pero esta causalidad se realiza por y en la acción de la Iglesia. Según Teodoro, pues, tampoco la consagración de los dones es obrada directamente por Cristo, sino por el Espíritu Santo, que desciende a los dones en la palabra de la Iglesia. Cuan viva fuera en las épocas posteriores la fe en el eterno sacerdocio de Cristo, que se realiza a través de la Iglesia, se ve en un prefacio de Franconia, del siglo IX: "Por Cristo, nuestro Señor, verdadero y eterno pontífice, único sacerdote sin mácula y pecado, por su sangre, son purificados los corazones de todos. Por El ofrecemos los dones de la reconciliación, no sólo por los pecados del pueblo, sino también por nuestras (= de los sacerdotes) ofensas. Te imploramos sean borradas todas nuestras culpas que hemos cometido por la debilidad de nuestra carne" (Mohlberg, *Das fränkische Sacramentarium Gelasianum*, 1918, 150). Como todo sacramento, también el sacramento eucarístico es realizado en último término por Cristo. También aquí es el causante de la salud, que se adueña de nosotros en el símbolo sacramental y nos incorpora a su propia vida. Por esto es el Pontífice. En la basílica de San Lorenzo *ante muros* de Roma, en Monza y en otros lugares encontramos representaciones de los siglos XIII-XV en las que Cristo celebra el sacrificio de la Misa. En la liturgia oriental de San Gregorio Niseno se implora así a Cristo: "Transforma Tú, oh Señor, por tu palabra estas ofrendas; presente Tú mismo, lleva a cabo esta misteriosa liturgia" (cfr. Chr. Panfoeder, *Christus unser*

Liturge, 1924, 42). El sacerdocio de Cristo se manifiesta también de un modo sensible en la Eucaristía por la señal de la cruz. Pues así como no se hace ningún sacramento ni se reza ninguna oración litúrgica (breviario) sin hacer esta señal, igualmente la celebración eucarística está entretejida de señales de cruz que aluden a Cristo, vencedor de las fuerzas del mal por su muerte de cruz, que arrastra tras de sí a los dones, los consagra y santifica.

4. La presencia actual de Cristo en la Eucaristía más allá de la presencia del cuerpo y de la sangre, está atestiguada suficientemente. Pero hay que resolver la cuestión de la manera *cómo obra Cristo en la Eucaristía,* cómo es anfitrión y sacerdote. En la época prearriana pensaban los Padres en una actividad inmediata de Cristo. Se creía que El, el Elevado, prepara y ofrece el manjar eucarístico, su carne y su sangre, que El mismo hace el sacrificio eucarístico. En la lucha contra la herejía arriana pasó a primer plano la identidad esencial de Cristo con el Padre, olvidándose su función mediadora en la Eucaristía. Trajo esto consigo algunos cambios en las liturgias orientales. Pero fué a la vez causa de una más clara inteligencia de la presencia actual en la Eucaristía. Su carácter de memorial determina también la naturaleza de la presencia activa. Cristo no realiza el sacramento eucarístico como el sacrificio de la cruz, directamente, por medio de las acciones de su cuerpo humano, sino por medio del ministerio de la Iglesia, por medio de la acción y de la palabra de su cuerpo místico (Concilio de Trento, sesión II, cap. 2). Cuando Cristo instituyó la Eucaristía, confió a la Iglesia el misterio de su Pasión. Ella debe ofrecerlo al Padre. Ella ofrece al Padre lo que Cristo le entregó, esto es, el sacrificio de la cruz de su Cabeza. Porque Cristo confió su propio sacrificio a la Iglesia, es sacrificio de la Iglesia; ella puede ofrecer al Padre celestial el sacrificio de la Cabeza como su propio sacrificio, pues ofrece su carne y sangre presentes en la Eucaristía al participar en su oblación al Padre. De este modo queda incorporada en el sacrificio de su Cabeza, en su muerte y, de esta forma, se presenta por mediación de Cristo al Padre. Pero ella no puede disponer libremente del sacrificio de Cristo. Está unida a la voluntad amorosa de Cristo. El es el señor del sacrificio. La Iglesia no puede desarrollar ninguna iniciativa propia. Ofrece en la medida en que está incorporada al movimiento realizado por Cristo hacia el Padre, en tanto que es utilizada por la actualización obrada por Cristo como su mano, como su boca, y es asumida ella misma en su movimien-

to sacrificial. La Iglesia es su instrumento, su boca y su mano, pero sólo en la forma que El quiere.

Aunque en la liturgia romana jamás se llama expresamente a Cristo sacerdote del sacrificio, ni tampoco es llamada la Eucaristía sacrificio de Cristo, sino sacrificio de la Iglesia, aparece también aquí claramente la acción sacrificial del Señor. En donde mejor se ve esto es en el hecho de que el sacerdote, como vimos, hace las veces de Cristo. No habla por sí, sino como Cristo, en virtud de la especial participación en el sacerdocio de Cristo que le ha sido concedido por la ordenación sacerdotal. Cristo está representado por el sacerdote terreno en el sacramento de la Eucaristía. Santo Tomás de Aquino dice (*Comentario a las Sentencias*, libro 4, capítulo 8): "Este sacramento representa inmediatamente la Pasión del Señor, en la que Cristo se entregó al Padre como sacerdote y como víctima en el altar de la cruz. La hostia que el sacerdote ofrece es la misma que ofreció Cristo, según su causalidad natural. El sacerdote oferente no es realmente él mismo. Por esto tiene que ser él mismo por representación. Por esta razón pronuncia el sacerdote que consagra en la persona de Cristo las palabras de la transustanciación *como palabras de Cristo, para que nadie crea que es otra* ofrenda." En estas consideraciones no hay que pensar que Cristo es un simple espectador en el sacrificio eucarístico. Más bien obra en la palabra del sacerdote. De otro modo estas palabras serían impotentes. Cristo, la Cabeza, pone en sus propias palabras, confiadas a la Iglesia, su Esposa, la majestad de su poder. Es, por tanto, el pontífice que obra en la acción del sacerdote humano.

En el marco de la doctrina tridentina se ha intentado por los teólogos exponer cuáles sean las intenciones que mueven a Cristo en la Eucaristía. ¿Son las mismas que en la cruz, por aquello que Cristo mantiene inalterable su voluntad del Gólgota, o porque en el sacrificio de la Misa las renueva continuamente? La dificultad consiste en ser la Eucaristía un verdadero sacrificio y, según el testimonio expreso de la *Epístola a los Hebreos*, no hay más que un sacrificio neotestamentario. Según una opinión muy extendida, Cristo se inmola en la Eucaristía con la misma actitud amorosa y obediente al Padre que lo hiciera en la cruz. Por un acto ordenado en su íntima esencia al sacrificio de la cruz se convierte Cristo en hostia siempre de nuevo en todas las Misas, de las que es sacerdote mediato. Esta explicación presenta de una manera muy comprensible el carácter sacrificial de la Eucaristía. Pero no parece

capaz de explicar con la misma seguridad la identidad entre el sacrificio de la cruz y el de la misa.

La opinión contraria, defendida con ciertas variantes por algunos teólogos, puede describirse así: Cristo no es sacerdote en el sentido de ofrecerse El mismo nuevamente al Padre celestial y dejar participar a la Iglesia de esta oblación. Más bien actualiza El el sacrificio de la cruz por medio de la Iglesia como su instrumento, e incorpora a la Iglesia, su Esposa, en su propia entrega al Padre. No actualizaría el sacrificio de la cruz si no le importara incorporar su cuerpo místico a su propia entrega al Padre, realizada en la cruz. La realización del sacrificio no consiste, por tanto, en una nueva entrega al Padre con el mismo amor y la misma obediencia con que se ofreció en la cruz. Esto no sería el sacrificio de la cruz, sino la realización de una nueva inmolación. Tampoco el sacrificio eucarístico consiste en que ofrece al Padre las actitudes de amor y obediencia de su muerte en la cruz—siempre están a su vista—, sino en que con aquel amor nunca interrumpido que le inflamó en la cruz, actualiza dentro de la Iglesia su carne y su sangre en el símbolo sacramental como hostia que la Iglesia ofrece como ofrenda propia, y se incorpora a aquel movimiento de entrega que le llevó a la muerte, y así, también ella, su Esposa, se presenta al Padre. El sacrificio eucarístico realizado por Cristo es, pues, el puente por el que la Iglesia va al Padre. La Iglesia es llevada siempre al Padre por Cristo, su Cabeza, ministro del tabernáculo (*Hebr.* 8, 1), esto es, que ofrece adoración y alabanza al Padre. Pero en la realización de la Eucaristía se simboliza la entrega al Padre. La Iglesia realiza su entrega al incorporarse incondicionalmente al sacrificio de su Cabeza, que ella ofrece como sacrificio propio. Como se ve, según esta doctrina la Iglesia pertenece esencialmente al sacrificio eucarístico. Esto puede entenderse como el sacrificio de Cristo en el que la Iglesia también tiene parte. Más bien es el sacrificio de Cristo ofrecido al Padre por la Iglesia. Esta explicación expone claramente la unicidad del sacrificio neotestamentario y la identidad de los sacrificios de la cruz y de la Misa. Además, parece explicar que la Eucaristía es un verdadero y propio sacrificio. Estas dos explicaciones manifiestan de nuevo el carácter de misterio impenetrable propio de la Eucaristía.

5. Dada la importancia que corresponde a la Iglesia en la confección de la Eucaristía, *vamos a resumir nuevamente su papel.* El sacrificio de la cruz es actualizado por la iglesia en los símbolos

instituídos por Cristo. La Iglesia hace esto al ofrecer al Padre celestial como su ofrenda propia el cuerpo y la sangre hechos presentes por su acción, al participar de la entrega de Cristo. El fundamento de la aptitud de la Iglesia para esta acción radica en que Cristo es su Cabeza y ella su cuerpo, en que Cristo es el esposo y ella la esposa. Su sacrificio incluye la petición al Padre celestial de que considere el sacrificio de su Hijo no sólo como su sacrificio personal e individual, sino que quiera aceptarlo como sacrificio de la Cabeza, del que participa todo el cuerpo, como sacrificio del Esposo al que da su aprobación la Esposa. El sacrificio celestial acepta el sacrificio del Señor como sacrificio de todo el cuerpo. La Iglesia expresa siempre de nuevo en toda celebración eucarística que considera el sacrificio de Cristo como sacrificio representativo. Así como el sacerdote hace el papel de Cristo en el sacrificio eucarístico, de igual modo Cristo hizo las veces de toda la humanidad en el suceso histórico. No era cosa natural el que así lo pudiera hacer. Más bien tuvo su fundamento en el misericordioso y libre decreto de amor del Padre celestial. En toda celebración eucarística la Iglesia tiene conciencia del carácter gratuito de la representación realizada por Cristo. Esto lo expresa en las numerosas oraciones de la liturgia.

Por lo que para el sacrificio eucarístico es esencial, tanto la relación al pasado, al sacrificio de Cristo en la cruz, como la relación al presente, a la Iglesia. Pues así como la Eucaristía es la manifestación sacramental del sacrificio de la cruz, también es a la vez la aplicación del sacrificio de la cruz a la Iglesia. Es ambas cosas en una sola. El sacrificio de la cruz se actualiza solamente al ser aplicado a la Iglesia. Sin esta aplicación estaría privada la actualización de su objetivo y de su sentido. Y viceversa, sin su actualización no se podría aplicar sacramentalmente el sacrificio de la cruz. Relación y aplicación se entrecruzan incesantemente. La Eucaristía es el sacrificio de la cruz ofrecido al Padre celestial y actualizado por la Iglesia en el símbolo sacramental para fomento del dominio divino y para la salud de los hombres.

V. *El sacrificio de la Misa como sacrificio de toda la Iglesia*

1. El Concilio de Trento declaró que el Señor ha confiado a la Iglesia, esposa de Cristo, el sacrificio eucarístico. Se toma aquí la Iglesia como *comunidad*. En la antigüedad cristiana nadie mejor que San Agustín concibió la Eucaristía como sacrificio de todo el cuerpo de Cristo. La Eucaristía no es, por tanto, sólo el sacrificio de algunos miembros escogidos, sino de toda la Iglesia. Toda la Iglesia sirve de instrumento a Cristo en la actualización del sacrificio eucarístico. Toda la Iglesia realiza un ministerio sacerdotal en la Eucaristía.

Pero la comunidad siempre obra por medio de los individuos. Cuando la comunidad eclesiástica celebra la Eucaristía, lo hace en cuanto comunidad total, pero por medio de determinados miembros. La asamblea cristiana entendió desde un principio que con las palabras "haced esto en memoria mía" *Cristo instituyó sacerdotes a los Apóstoles* y les confió a la vez sus más importantes poderes sacerdotales. Estos han sido transmitidos por ellos a sus sucesores, los obispos, y a sus auxiliares en el sacerdocio, y solamente a ellos (véase la *Doctrina de la Iglesia y del sacerdocio particular*). *Sólo el sacerdote ordenado puede realizar válidamente el sacramento eucarístico* (Dogma de fe: IV Concilio Lateranense; D. 430; Concilio de Trento, Sesión XXII, can. 2; D. 949). Según Clemente de Roma (*Primera epístola a los Corintios*, cap. 40-47), el orden de la comunidad exige que el sacrificio esté confiado a determinados miembros, y que sólo ellos estén autorizados y capacitados para celebrar la liturgia. Según Ignacio de Antioquía, es el obispo o el encargado por él, el que celebra la Eucaristía (*Epístola a la comunidad de Esmirna* 8, 1; *de Efeso* 5, 2; 20, 2; *de Filipo* 4). Más aún, en toda la antigüedad cristiana fué el obispo el que celebraba la Eucaristía. A su alrededor se congregaba en todas las ciudades la asamblea cristiana, la unidad viviente de los fieles cristianos. Es el padre espiritual en torno al cual se congrega la comunidad para el sacrificio, y el que, en nombre de todos, ofrece el cuerpo y la sangre del Señor y hace la Eucaristía. Y porque en el sacrificio se presenta la Iglesia públicamente ante el mundo, era natural que el obispo, en el que se encarna la Iglesia como comunidad visible, y es su expresión, realizase la celebración de la Eucaristía (cfr. § 171). El carácter unitario de la Eucaristía fué acentua-

do de una manera particular en la antigüedad cristiana, debido a que el obispo ofrecía el sacrificio con los sacerdotes. San Ignacio de Antioquía alabó la maravillosa unidad manifiesta en la celebración eucarística, sacramento de la unidad de la Iglesia, al ofrecer el obispo y los sacerdotes juntamente. Es difícil responder si todos los sacerdotes eran concelebrantes. Actualmente la concelebración, en el sentido de consagrar todos los concelebrantes, está todavía en uso en la consagración episcopal y en la ordenación sacerdotal. En la iglesia oriental se ha mantenido más viva esta costumbre, porque en oriente más que en occidente se ha observado con más rigor el principio de no celebrar la Eucaristía más que una vez al día y en un altar, y porque sólo hay un oficio litúrgico al día, y las iglesias, por lo común, sólo tienen un altar.

2. Aunque de un modo inmediato *sólo el sacerdote* hace de instrumento en la actualización del sacrificio de la cruz de Cristo, *todos los miembros de la Iglesia participan,* sin embargo, en el sacrificio. La comunidad eclesiástica ofrece, como tal, en el sacerdote autorizado por Cristo para ello. El sacerdote, como vimos, representa a toda la Iglesia. Por esto todos los miembros de la Iglesia participan en el sacrificio eucarístico (cfr. *Doctrina del carácter sacramental*). Para ello es condición previa la incorporación al cuerpo de Cristo, a la Iglesia. La participación en el sacrificio eucarístico presupone el bautismo. Todo hombre incorporado al cuerpo de Cristo por el bautismo está afectado, de alguna manera, por la Eucaristía. Como ya se señaló, esta participación se da también incluso si uno no se ordena conscientemente a la entrega de Cristo al Padre. Continúa incorporado a ella, a pesar de todo, pues por el bautismo ha sido incorporado a la comunidad con Cristo y los fieles. La comunidad con Cristo y el carácter cristiforme concedido por el bautismo da a todo hombre la aptitud y obligación a participar también con entrega consciente en el sacrificio del Señor, ofrecido a Dios por la Iglesia. La Iglesia expresa en su precepto dominical la obligación originada por el bautismo de poner en práctica, por lo menos una vez cada domingo, esta aptitud y obligación, si se quiere continuar realizando con sentido la unión real con Cristo producida por el bautismo. Los que participan físicamente en el sacrificio eucarístico representan una parte del pueblo de Dios y son su representación. Cfr. § 238.

3. La Encíclica *Mediator Dei* determina el hecho de la participación de los creyentes en el sacrificio eucarístico de la siguiente manera: "Por

lo tanto, para que cada uno de los pecadores se lave con la sangre del Cordero, es necesaria la colaboración de los fieles. Aunque Cristo, hablando en términos generales, haya reconciliado con el Padre, por medio de su muerte cruenta, a todo el género humano, quiso, sin embargo, que todos se acercasen y fuesen conducidos a la cruz por medio de los sacramentos y por medio del sacrificio de la Eucaristía, para poder conseguir los frutos de salvación, ganados por El en la cruz. Con esta participación actual y personal, de la misma manera que los miembros se configuran cada día más a la cabeza divina, así también la salvación, que viene de la cabeza, afluye a los miembros, de forma que cada uno de nosotros puede repetir las palabras de San Pablo: "Estoy crucificado con Cristo; ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí." Como en otras ocasiones hemos dicho de propósito y concisamente, Jesucristo al morir en la cruz dió a su Iglesia, sin ninguna cooperación por parte de ella, el inmenso tesoro de la redención; pero, en cambio, cuando se trata de distribuir este tesoro, no sólo participa con su inmaculada esposa de esta obra de santificación, sino que quiere que esta actividad proceda también, de cualquier forma, de las acciones de ella.

El augusto sacramento del altar es un insigne instrumento para la distribución a los creyentes de los méritos derivados de la cruz del divino Redentor: "Cada vez que se ofrece este sacrificio se renueva la obra de nuestra redención" Y esto, antes que disminuir la dignidad del sacrificio cruento, hace resaltar, como afirma el Concilio de Trento, su grandeza y proclama su necesidad. Renovado cada día, nos advierte que no hay salvación fuera de la cruz de nuestro Señor Jesucristo; que Dios quiere la continuación de este sacrificio "desde la salida del sol hasta el ocaso", para que no cese jamás el himno de glorificación y de acción de gracias que los hombres deben al Creador desde el momento que tienen necesidad de su continua ayuda y de la sangre del Redentor para compensar los pecados que ofenden a su justicia.

Es necesario, pues, venerables hermanos, que todos los fieles consideren como el principal deber y mayor dignidad participar en el sacrificio eucarístico, no con una asistencia negligente, pasiva y distraída, sino con tal empeño y fervor que entren en íntimo contacto con el Sumo Sacerdote, como dice el Apóstol: "Tened los mismos sentimientos que tuvo Cristo Jesús", ofreciendo con El y por El, santificándose con El.

Es muy cierto que Jesucristo es Sacerdote, pero no para Sí mismo, sino para nosotros, presentando al Padre Eterno los votos y los sentimientos religiosos de todo el género humano. Jesús es Víctima, pero para nosotros, sustituyendo al hombre pecador.

Por esto, aquello del Apóstol: "Tened los mismos sentimientos que tuvo Cristo Jesús", exige de todos los cristianos que reproduzcan en sí mismos, cuanto lo permite la naturaleza humana, el mismo estado de ánimo que tenía el mismo Redentor cuando hacía el sacrificio de sí mismo; la humilde sumisión del espíritu, la adoración, el honor y la alabanza y la acción de gracias a la divina majestad de Dios; exije además que reproduzcan en sí mismos las condiciones de víctima: la abnegación de sí mismos, según los preceptos del Evangelio; el voluntario y espontáneo ejercicio de la penitencia, el dolor y la expiación de los propios pecados. Exige, en una palabra, nuestra muerte mística en la cruz con Cristo, de tal forma que podamos decir con San Pablo: "Estoy crucificado con Cristo."

Es necesario, venerables hermanos, explicar claramente a vuestro rebaño cómo el hecho de que los fieles tomen parte en el sacrificio eucarístico no significa, sin embargo, que gocen de poderes sacerdotales.

Hay, en efecto, en nuestros días algunos que, acercándose a errores ya condenados, enseñan que en el NT, con el nombre de sacerdote, se entiende solamente algo común a todos los que han sido purificados en la fuente sagrada del bautismo, y que el precepto dado por Jesús a los Apóstoles en la última Cena, de que hiciesen lo que El había dicho, se refiere directamente a toda la Iglesia de fieles, y que el sacerdocio jerárquico no se introdujo hasta más tarde. Sostienen por esto que el pueblo goza de una verdadera potestad sacerdotal, mientras que el sacerdote actúa únicamente por oficio delegado de la comunidad. Creen, en consecuencia, que el sacrificio eucarístico es una verdadera y propia "concelebración" y que es mejor que los sacerdotes "concelebren" juntamente con el pueblo presente, que el que ofrezcan privadamente el sacrificio, en ausencia de éstos.

Inútil es explicar hasta qué punto estos capciosos errores estén en contradicción con las verdades antes demostradas, cuando hemos hablado del puesto que corresponde al sacerdote en el Cuerpo místico de Jesús. Recordemos solamente que el sacerdote hace las veces del pueblo, porque representa a la persona de nuestro Señor Jesucristo, en cuanto El es Cabeza de todos los miembros y se ofreció a Sí mismo por ellos; por esto va al altar como ministro de Cristo, siendo inferior a El, pero superior al pueblo. El pueblo, en cambio, no representando por ningún motivo a la persona del Divino Redentor y, no siendo mediador entre sí mismo y Dios, no puede en ningún modo gozar de poderes sacerdotales.

Todo esto consta de fe ciega, pero hay que afirmar, además, que los fieles ofrecen a la víctima divina, aunque bajo un distinto aspecto. Lo declararon ya abiertamente algunos de nuestros predecesores y doctores de la Iglesia. "No sólo—dice Inocencio III, de inmortal memoria—ofrecen los sacerdotes, sino también todos los fieles, porque lo que en particular se cumple por ministerio del sacerdote se cumple universalmente por voto de los fieles." Y nos place citar, por lo menos, uno de los muchos textos de San Roberto Belarmino a este propósito: "El sacrificio—dice—es ofrecido principalmente en la persona de Cristo. Por eso la oblación que sigue a la consagración atestigua que toda la Iglesia consiente en la oblación hecha de Cristo y ofrece conjuntamente con El."

Con no menos claridad los ritos y las oraciones del sacrificio eucarístico significan y demuestran que la oblación de la víctima es hecha por los sacerdotes en unión del pueblo. En efecto, no sólo el sagrado ministro, después del ofrecimiento del pan y del vino, dice explícitamente vuelto al pueblo: "Orad, hermanos, para que este sacrificio mío y vuestro sea *aceptado cerca de Dios Omnipotente*", *sino que las oraciones con que es* ofrecida la víctima divina son dichas en plural y en ellas se indica repetidas veces que el pueblo toma también parte como oferente en este augusto sacrificio. Se dice, por ejemplo: "Por los cuales te ofrecemos y ellos mismos te ofrecen... Por esto te rogamos, Señor, que aceptes aplacado esta oferta de tus siervos y de toda tu famila... Nosotros, siervos tuyos, y también tu pueblo santo, ofrecemos a tu Divina Majestad las cosas que Tú mismo nos ha dado, esta hostia pura, hostia santa, hostia inmacualda..."

No es de maravillarse el que los fieles sean elevados a semejante dig-

nidad. En efecto, con el lavado del bautismo los fieles se convierten, a título común, en miembros del Cuerpo Místico de Cristo Sacerdote, y por medio del "carácter" que se impone en sus almas son delegados al culto divino, participando así, de acuerdo con su estado, en el sacerdocio de Cristo.

En la Iglesia católica la razón humana, iluminada por la fe, se ha esforzado siempre en tener el mayor conocimiento posible de las cosas divinas; por esto, es natural que también el pueblo cristiano pregunte piadosamente en qué sentido se dice en el canon del sacrificio que él mismo le ofrece también. Para satisfacer este piadoso deseo nos place tratar aquí el tema con concisión y claridad.

Hay, ante todo, razones más bien remotas: a veces, por ejemplo, sucede que los fieles que asisten a los ritos sagrados unen alternativamente sus plegarias a las oraciones sacerdotales; otras veces sucede, de manera semejante—en la antigüedad esto ocurría con mayor frecuencia—, que ofrecen al ministro del altar pan y vino para que se conviertan en el cuerpo y sangre de Cristo; y finalmente, otras veces, con limosnas, hacen que el sacerdote ofrezca por ellos la víctima divina.

Pero hay también una razón más profunda para que se pueda decir que todos los cristianos, y especialmente aquellos que asisten al altar, participan en la oferta.

Para no hacer nacer errores peligrosos en este importantísimo argumento es necesario precisar con exactitud el significado del término oferta.

La inmolación incruenta, por medio de la cual, una vez pronunciadas las palabras de la consagración, Cristo está presente en el altar en estado de víctima, es realizada solamente por el sacerdote, en cuanto representa a la persona de Cristo, y no en cuanto representa a las personas de los fieles.

Pero al poner sobre el altar la víctima divina, el sacerdote la presenta al Padre como oblación a gloria de la Santísima Trinidad y para bien de todas las almas. En esta oblación propiamente dicha los fieles participan en la forma que les está consentida y por un doble motivo: porque ofrecen el sacrificio no sólo por las manos del sacerdote, sino también, en cierto modo, conjuntamente con él, y porque con esta participación también la oferta hecha por el pueblo cae dentro del culto litúrgico.

Que los fieles ofrecen el sacrificio por medio del sacerdote es claro, por el hecho de que el ministro del altar obra en persona de Cristo en cuanto Cabeza que ofrece en nombre de todos los miembros; por lo que con justo derecho se dice que toda la Iglesia, por medio de Cristo, realiza la oblación de la Víctima.

Cuando se dice que el pueblo ofrece conjuntamente con el sacerdote no se afirma que los miembros de la Iglesia, a semejanza del propio sacerdote, realicen el rito litúrgico visible—el cual pertenece solamente al ministro de Dios, para ello designado—, sino que une sus votos de alabanza, de impetración y de expiación, así como su acción de gracias a la intención del sacerdote, ante el mismo Sumo Sacerdote, a fin de que sean presentadas a Dios Padre en la misma oblación de la Víctima y con el rito externo del sacerdote. Es necesario, en efecto, que el rito externo del sacrificio manifieste por su naturaleza el culto interno; ahora bien, el sacrificio de la Nueva Ley significa aquel obsequio supremo con el que el principal

oferente, que es Cristo, y con El y por El todos sus miembros místicos, honran debidamente a Dios.

Con gran alegría de nuestro ánimo hemos sido informados de que esta doctrina, principalmente en los últimos tiempos, por el intenso estudio de la disciplina litúrgica por parte de muchos, ha sido puesta en su justo lugar. Pero no podemos por menos de deplorar vivamente las exageraciones y las desviaciones de la verdad, que no concuerdan con los genuinos preceptos de la Iglesia.

Algunos, en efecto, reprueban por completo las misas que se celebran en privado y sin la asistencia del pueblo, como si se desviasen de la forma primitiva del sacrificio; no falta tampoco quien afirma que los sacerdotes no pueden ofrecer la Víctima divina al mismo tiempo en varios altares, porque de esta forma disocian la comunidad y ponen en peligro su unidad; asimismo, tampoco faltan quienes llegan hasta el punto de creer necesaria la confirmación y ratificación del sacrificio por parte del pueblo para que pueda tener su fuerza y eficacia.

Erróneamente se apela en este caso a la índole social del sacrificio eucarístico. En efecto, cada vez que el sacerdote repite lo que hizo el Divino Redentor en la última Cena, el sacrificio es realmente consumado y tiene siempre y en cualquier lugar, necesariamente y por su intrínseca naturaleza, una función pública y social en cuanto el oferente obra en nombre de Cristo y de los cristianos, de los cuales el Divino Redentor es la Cabeza, y lo ofrece a Dios por la santa Iglesia católica, por los vivos y por los difuntos. Y esto se verifica ciertamente lo mismo si asisten los fieles—que Nos deseamos y recomendamos que estén presentes, numerosísimos y fervorosísimos—, como si no asisten, no siendo en forma alguna necesario que el pueblo ratifique lo que hace el sagrado ministro.

Si bien de lo que hemos dicho resulta claramente que el santo sacrificio de la Misa es ofrecido válidamente en nombre de Cristo y de la Iglesia, no está privado de sus frutos sociales, aun cuando se celebre sin asistencia de ningún acólito; no obstante, y por la dignidad de este ministerio, queremos e insistimos—como, por otra parte, siempre lo mandó la santa madre Iglesia—en que ningún sacerdote se acerque al altar si no hay quien le asista y le responda, como prescribe el canon 813.

Para que la oblación, con la que en este sacrificio ofrecen la Víctima divina al Padre celestial, tenga su pleno efecto es necesaria todavía otra cosa, a saber: que se inmolen a sí mismo como víctimas.

Esta inmolación no se limita solamente al sacrificio litúrgico. Quiere, en efecto, el Príncipe de los Apóstoles, que por el mismo hecho de que hemos sido edificados como piedras vivas sobre Cristo, podamos como "sacerdocio santo ofrecer sacrificios espirituales aceptos a Dios por Jesucristo" (*I Pet.* 2, 5); y San Pablo Apóstol, sin ninguna distinción de tiempo, exhorta a los cristianos con las siguientes palabras: "Yo os ruego, hermanos, que ofrezcáis vuestros cuerpos como hostia viva, santa, grata a Dios; este es vuestro culto racional" (*Rom.* 12, 1). Pero sobre todo cuando los fieles participan en la acción litúrgica con tanta piedad y atención que se puede verdaderamente decir de ellos: "cuya fe y devoción te son bien conocidas", no puede ser por menos de que la fe de cada uno actúe más ardientemente por medio de la caridad, se revigorice e inflame la piedad y se consagren todos a procurar la gloria divina, deseando con ardor hacerse íntimamente semejantes a Cristo, que padeció acerbos dolo-

res, ofreciéndose con el mismo Sumo Sacerdote y por medio de El como víctima espiritual.

Esto enseñan también la exhortaciones que el obispo dirige en nombre de la Iglesia a los sagrados ministros en el día de su consagración.: "Daos cuenta de lo que hacéis, imitad lo que tratáis cuando celebréis el misterio de la muerte del Señor, procurad bajo todos los aspectos mortificar vuestros miembros de los vicios y de las concupiscencias." Y casi del mismo modo en los libros litúrgicos son exhortados los cristianos que se acercan al altar para que participen en los sagrados misterios: "Esté... sobre este altar el culto de la inocencia, inmólese en él la soberbia, aniquílese la ira, mortifíquese la lujuria y todas las pasiones ofrézcanse en lugar de las tórtolas el sacrificio de la castidad y en lugar de las palomas el sacrificio de la inocencia." Al asistir al altar debemos, pues, transformar nuestra alma de forma que se extinga radicalmente todo pecado que haya en ella, que todo lo que por Cristo da la vida sobrenatural sea restaurado y reforzado con toda diligencia y, así, nos convirtamos, juntamente con la Hostia inmaculada, en una víctima agradable a Dios Padre.

La Iglesia se esfuerza con los preceptos de la sagrada liturgia en llevar a efecto de la manera más apropiada este santísimo precepto. A esto tienden no solamente las lecturas, las homilías y las otras exhortaciones de los ministros sagrados y todo el ciclo de los misterios que nos son recordados durante el año, sino también las vestiduras, los ritos sagrados y su aparato externo, que tienen la misión de "hacer pensar en la majestad de tan gran sacrificio, excitar las mentes de los fieles por medio de los signos visibles de piedad y de religión, a la contemplación de las altísimas cosas ocultas en este sacrificio."

Todos los elementos de la liturgia tienden, pues, a reproducir en nuestras almas la imagen del divino Redentor a través del misterio de la cruz, según el dicho del Apóstol de los gentiles: "Estoy crucificado con Cristo y ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí." Por cuyo medio nos convertimos en víctima juntamente con Cristo, para la mayor gloria del Padre.

A esto, pues, deben dirigir y elevar su alma los fieles que ofrecen la Víctima divina en el sacrificio eucarístico. Si, en efecto, como escribe San Agustín, en la mesa del Señor está puesto nuestro misterio, esto es, el mismo Cristo nuestro Señor, en cuanto es Cabeza y símbolo de aquella unión en virtud de la cual nosotros somos el Cuerpo de Cristo y miembros de su Cuerpo; si San Roberto Belarmino enseña, según el pensamiento del Doctor de Hipona, que en el sacrificio del altar está significado el sacrificio general con que todo el Cuerpo Místico de Cristo, esto es, toda la ciudad redimida es ofrecida a Dios por medio de Cristo Sumo Sacerdote, nada se puede encontrar más recto y más justo que el inmolarnos todos nosotros con nuestra Cabeza, que por nosotros ha sufrido, al Padre eterno. En el Sacramento del altar, según el mismo San Agustín, se demuestra a la Iglesia que en el sacramento que ofrece es ofrecida también Ella.

Consideren, pues, los fieles a qué dignidad los eleva el sagrado bautismo y no se contenten con participar en el sacrificio eucarístico con la intención general que conviene a los miembros de Cristo e hijos de la Iglesia, sino que libremente e íntimamente unidos al Sumo Sacerdote y a su ministro en la tierra, según el espíritu de la sagrada liturgia, únanse a él de modo particular en el momento de la consagración de la Hostia divina y ofrézcanla conjuntamente con él cuando son pronunciadas aquellas so-

lemnes palabras: "Por El, en El y con El a Ti, Dios Padre omnipotente, sea dado todo honor y gloria por los siglos de los siglos", a las que el pueblo responde: "Amén." Ni se olviden los cristianos de ofrecerse a sí mismos con la divina Cabeza crucificada, así como sus preocupaciones, dolores, angustias, miserias y necesidades."

4. Los *textos litúrgicos* que emplean en lugar del "yo" del sacerdote el "nosotros" del cuerpo de Cristo como oferente muestran claramente que los participantes en la Eucaristía toman parte realmente como oferentes y realizan su carácter sacerdotal. Es posible que en donde mejor se vea esto sea en el "ofrecimiento" del cáliz cuando el diácono, representante del pueblo, reza también la oración del ofrecimiento. Se dice antes de la consagración: "Acepta propicio, Señor, nuestro sacrificio, de tus siervos y también de toda la familia." Semejante es la oración que sigue a la consagración. Cuando, ya rezadas las oraciones litúrgicas preliminares, comienza con el Prefacio la introducción al sacrificio propiamente dicho, se indica claramente que toda la comunidad tiene parte activa. La alabanza a Dios brota en el diálogo entre el sacerdote y la comunidad sacerdotal de los creyentes. Juan de Jerusalén dice a los que contestan a las invocaciones del sacerdote: "Por medio de esta confesión dais vuestra aprobación al sacerdote" (*Catequesis mistagógica* 5, 4). La gran oración, en la que se enmarca la actualización del sacrificio de la cruz, el canon, es rezada por el sacerdote en nombre de toda la comunidad. "Una vez que ha exhortado a la comunidad y ha recibido su aprobación de que es digno y justo, comienza la Eucaristía. Por eso, todo el que esté presente debe tener en cuenta y comprender que todos nosotros somos un cuerpo y sólo nos distinguimos como se distinguen los miembros entre sí. No debemos dejarlo todo en las manos del sacerdote, sino, más bien, aceptar en nosotros los deseos de toda la Iglesia como los de un cuerpo" (Juan Crisóstomo, *Homilía 18 sobre la segunda epístola a los Corintios,* sección 3). Al diálogo solemne al comienzo del canon corresponde el que al final todos los participantes en el sacrificio den su aprobación, por medio del "Amén", a la alabanza y honor que se tributa al Dios Trino: "Por El, con El y en El te sea dada, omnipotente Dios, toda alabanza y honor en unidad del Espíritu Santo, por los siglos de los siglos" (Justino, *Primera Apología* 65, 67). San Agustín expresa en pocas palabras que el "amén" significa que uno corrobora y rubrica lo dicho. De aquí se desprende la importancia de que estas respuestas sean dadas realmente por todos. En ellas se revela el sacrificio como

sacrificio de los fieles. Así se expresa de una manera visible y que entra por los oídos la participación de la comunidad eclesiástica en la celebración pública. Cfr. R. Angermair, *Das Band der Liebe*, 1940, 25-45; J. Pascher, *Eucharistie*, 97.

5. Durante mucho tiempo la participación de los fieles en el sacramento eucarístico se simbolizó también en la *preparación de dones*. Según el testimonio del apóstol Pablo (*I Cor.* 11, 17-34), la celebración eucarística estuvo vinculada en su origen a una comida ordinaria, el llamado *ágape*, comida de hermandad de la Iglesia primitiva. Por muy discutida que sea la existencia y el sentido del ágape, no cabe duda que está atestiguado por Pablo. Servía como expresión de la unidad y caridad fraterna, de ayuda a los pobres (cfr. *Mt.* 25, 40) y, sobre todo, para la preparación de las ofrendas. La primitiva vinculación de Eucaristía y ágape está testificada por una serie de testimonios del siglo II. La vinculación era muy estrecha e íntima. Agape y Eucaristía no eran dos acciones paralelas o yuxtapuestas; constituían un todo unitario. Como tal aparecen en *I Cor.* 11, 17-34. La totalidad es caracterizada por San Pablo como *Cena del Señor*. Pablo no reprende esta costumbre —la celebración de la Eucaristía en unión de un convite comunitario—, sino las faltas graves contra la caridad, que se cometen al hacerlo. En vez de que los pobres recibieran algo, que ellos esperaban de la ayuda de los ricos, éstos no tenían para los pobres más que indiferencia, orgullo, desprecio. En su egoísmo, permitían que los pobres pasasen hambre y vieran cómo ellos comían y bebían con exceso lo que llevaban consigo. Su conducta era más reprochable, porque tenía lugar en aquella reunión del día que debía servir de un modo especial a la unidad y a la comunidad fraterna. La Eucaristía se celebraba en el marco de un banquete.

El peligro existente en la primitiva unión de Eucaristía y ágape de profanar la celebración eucarística al pecar contra la caridad y por la intemperancia, invirtiéndose así el sentido de la Eucaristía, que es profundizar la comunidad con Cristo y la de los fieles entre sí, y convertirla en motivo de ofensa a Cristo y a los hermanos, motivó una *separación de Eucaristía y ágape*. Hay testimonios de esta separación en el siglo II. Después de la separación de ágape y Eucaristía, se vinculó ésta al culto matutino. El ágape, separado de la Eucaristía, fué conservado durante cierto tiempo como rito religioso en la Iglesia. Pero, a causa de su creciente secularización y a abusos reiterados, se le redujo en el siglo VI a la esfera privada,

desapareciendo por completo en el siglo VIII. La presentación y ofrecimiento de dones se derivó de la primitiva unión de Eucaristía y ágape. Los fieles que podían traían consigo comida y bebidas, que eran bendecidas y se distribuían fraternalmente entre todos. Una parte del pan y del vino era reservada para la Eucaristía. Se concedió mucha importancia a que los elementos necesarios para el sacrificio fueran entregados siempre por los fieles. Cipriano reprende a los ricos que asisten a la misa sin ofrenda y que, en cambio, reciben en la Comunión una parte de lo ofrecido por los pobres.

El ofrecimiento de dones *se convirtió* poco a poco *en un rito*, envuelto de oraciones y bendiciones, que forma parte de la celebración eucarística. Poco a poco varió la forma del ofrecimiento de los dones. Los dones ya no podían ser colocados por los laicos en el altar, sino que eran recogidos por los clérigos y llevados al altar. El celo de los fieles se enfrió también. El ofrecimiento de dones fué considerado cada vez más como una carga. A pesar de que la costumbre iba desapareciendo, un *Ordo Romanus* del siglo IX da testimonio de que era todavía corriente que todos, desde el Papa hasta el último de los fieles ofrecieran su ofrenda y contribuyeran así con su aportación al sacrificio eucarístico, formando todos unidos una gran familia ante el Señor de los cielos y de la tierra. Los Sínodos ordenaron siempre, hasta entrada la Edad Media, que todos trajeran consigo la ofrenda para el sacrificio eucarístico. Gregorio VII dispuso en el Concilio Lateranense del año 1079 (canon 12): "Todo cristiano tiene que ofrecer algo en la misa." El celo de los fieles pudo expresarse vivamente en esta contribución al sacrificio eucarístico. Cuando los fieles tenían que asistir a la celebración eucarística, recogían de sus despensas pan y vino y llevaban estas ofrendas al altar, como símbolos de sí mismo. Más tarde, estos dones eran convertidos en el cuerpo y en la sangre de Cristo, y así, los que habían donado tales ofrendas se incorporaban por la transformación de los dones, que eran símbolo de ellos mismos, a la muerte de Cristo, que es actualizada en la Eucaristía. No podía representarse de una manera más clara su participación en el sacrificio.

El ofrecimiento de dones no era tenido como una carga, sino como un *derecho*. Los fieles ejercían en él su sacerdocio real. Los que no pertenecían al cuerpo de Cristo no eran admitidos al ofrecimiento de los dones, lo mismo que tampoco lo eran los que se habían mostrado indignos de su pertenencia a Cristo. San Ambro-

sio no sólo excluyó al pecador Teodosio, emperador, de la comunidad del banquete eucarístico, sino también de la del sacrificio (*Epístola* 51, 15). Gregorio Nacianceno cuenta (*Discurso* 43 y 52) que el obispo Basilio rechazó el ofrecimiento del emperador Valente, partidario de los arrianos. El actual estipendio de la misa y las limosnas que se depositan en el "cepillo" son como resonancia del primitivo ofrecimiento de dones. Estas aportaciones en metálico al sacrificio son, en tanto que expresión de la fe en la Eucaristía, una forma en la que los cristianos realizan y manifiestan su activa participación en el sacrificio.

6. La Eucaristía es, pues, el sacrificio comunitario de los cristianos. En él se revela la Eucaristía como comunidad de Cristo a la luz del cielo y de la tierra. Debe realizarse también como *celebración comunitaria*, en la que se congrega el pueblo de Dios alrededor de su Cabeza, Cristo, y se presenta por El y con El, en comunidad con los ángeles y santos, al Padre, dando alabanza y gracias para participar en el ministerio que Cristo realiza eternamente ante el Padre en el tabernáculo. En cada uno de los miembros que se congregan en torno al Señor, numerosos en los domingos y en menor cantidad los días laborables, para dar gracias al Padre en memoria de su pasión, se manifiesta la comunidad de la Iglesia, que tiene por su parte su representación en la familia parroquial o en la comunidad de la diócesis. La participación en el sacrificio eucarístico tiene su pleno sentido para cada individuo cuando, dando alabanza y gracias, se incorpora como miembro al nosotros de la Iglesia, de la diócesis y de la parroquia, que ofrece el sacrificio. La celebración de la Eucaristía no alcanza toda la plenitud de su sentido cuando los individuos la consideran sólo como ocasión y oportunidad para una devoción especial privada. En este caso, lo que es celebración comunitaria y hay que celebrarla como tal, vendría a ser un conjunto de oraciones. El deseo de realizar tranquilamente unas devociones privadas debe pasar a segundo plano. Se trata de una institución del Señor que debemos realizar y configurar con obediencia fiel. La Eucaristía ni es una devoción privada del sacerdote ni de los demás miembros de la Iglesia. De aquí que de ordinario no le esté permitido al sacerdote celebrar la Eucaristía sólo para sí.

7. Aunque es verdad que el carácter comunitario de la Eucaristía se hace más visible en la celebración comunitaria, también

la "*Misa rezada*", esto es, la celebrada por el sacerdote en voz baja con la callada presencia de los fieles, sigue siendo celebración comunitaria de la Iglesia, porque los fieles han sido incorporados a la comunidad con Cristo por un acto público, el bautismo, y así han sido capacitados y consagrados por el ministerio del sacerdote para ofrecer el sacrificio, y también porque el sacerdote ordenado ha sido delegado por la ordenación para ofrecer públicamente el sacrificio en nombre de los fieles. Incluso la misa que el sacerdote celebra a solas tiene un carácter comunitario, porque el sacerdote hace allí las veces de Cristo como Cabeza. Pronuncia también las palabras consacratorias en nombre de la Iglesia. El carácter comunitario de la Eucaristía se expresa de una manera muy clara cuando todos los participantes reciben la comunión.

8. Así como la Eucaristía es la memoria de la pasión del Señor por medio de la comunidad eclesiástica y está determinada esencialmente por ser la celebración comunitaria de la Iglesia, igual, pero inversamente, la Iglesia está caracterizada esencialmente por celebrar en la Eucaristía la pasión del Señor. Si se quiere caracterizar la Iglesia por sus rasgos más profundos e íntimos, se puede decir que *es la comunidad de aquellos que celebran la pasión del Señor y participan de la Eucaristía.* La Iglesia, como cuerpo y esposa de Cristo, no es solamente la que ofrece el sacrificio eucarístico. Es también la *víctima,* pues es el cuerpo de Cristo. Cuando la Iglesia ofrece la carne y sangre del Señor, se ofrece también a sí misma en el ofrecimiento de la Cabeza al Padre. De hecho, Cristo ha ofrecido ya al Padre toda la creación con su propio cuerpo, en el sacrificio de la cruz, pues El es la Cabeza de la creación. San Agustín cree que toda la familia de los redimidos, esto es, la comunidad de los santos, es ofrecida a Dios como un sacrificio universal por el Pontífice que en la pasión se inmoló a sí mismo en figura de siervo, para que seamos el cuerpo de una tan excelsa Cabeza (*De la Ciudad de Dios,* lib. 1, sec. 6). "Cristo es también sacerdote. Es oferente y hostia a un tiempo. Quiso que el sacrificio cotidiano de la Iglesia fuera el misterio de esta realidad. La Iglesia es el cuerpo; El es su Cabeza; por El aprende ella a ofrecerse a sí misma" (*De la Ciudad de Dios* 10, 20).

9. Siendo la Eucaristía el sacrificio de la Iglesia militante, los *ángeles y santos* del cielo no participan directamente como oferentes. Pero participan en el honor y la gloria y acción de gracias

que Cristo tributa al Padre sin cesar, y participan, por tanto, también de la gloria que el Padre recibe en la celebración de la Eucaristía. Participan en este sentido del sacrificio de la Iglesia, que es la actualización del sacrificio de la cruz, introducción al eterno y celestial sacrificio de Cristo. En la liturgia se expresa el pensamiento de la presencia de los ángeles que bajan del cielo y están junto al altar. "Todo el santuario y el altar están llenos de coros celestiales para honrar al que mora en el altar" (Crisóstomo, *Del sacerdocio* 6, 4). En su comentario al evangelio de San Lucas (1, 12), dice San Ambrosio que no cabe duda alguna acerca de la presencia de los ángeles, cuando Cristo está ante el Padre y es inmolado. Gregorio Magno explica (*Diálogo* 4, 58): "Quién de los fieles dudará que en el momento del sacrificio se abre el cielo por la palabra del sacerdote, y en aquel misterio de Jesucristo están presentes los coros angélicos, uniéndose lo superior con lo inferior, la tierra con el cielo, lo visible con lo invisible."

Se puede decir también que la Iglesia, en la celebración de la Eucaristía, se asocia al honor eterno que Cristo tributa al Padre y al que cooperan los ángeles y santos. En el *Apocalipsis* se describe así el culto celestial (cap. 5, 6-14): "Vi en medio del trono y de los cuatro vivientes, y en medio de los ancianos, un Cordero, que estaba en pie como degollado, que tenía siete cuernos y siete ojos, que son los siete espíritus de Dios, enviados a toda la tierra. Vino y tomó el libro de la diestra del que estaba sentado en el trono. Y cuando lo hubo tomado, los cuatro vientos y los veinticuatro ancianos cayeron delante del Cordero, teniendo cada uno su cítara y copas de oro llenas de perfume, que son las oraciones de los santos. Cantaron un cántico nuevo, que decía: Digno eres de tomar el libro y abrir sus sellos, porque fuiste degollado y con tu sangre has comprado para Dios hombres de toda tribu, lengua, pueblo y nación, y los hiciste para nuestro Dios, reino y sacerdotes, y reinan sobre la tierra. Vi y oí la voz de muchos ángeles en rededor del trono, y de los vivientes, y de los ancianos; y era su número de miríadas de miríadas, y de millares de millares, que decían a grandes voces: Digno es el Cordero, que ha sido degollado, de recibir el poder, la riqueza, la sabiduría, la fortaleza, el honor, la gloria y la bendición. Y todas las criaturas que existen en el cielo, y sobre la tierra, y debajo de la tierra, y en el mar, y todo cuanto hay en ellos, oí que decían: Al que está sentado en el trono y al Cordero, la bendición, el honor, la gloria y el imperio,

por los siglos de los siglos. Y los cuatro vivientes respondieron: Amén. Y los ancianos cayeron de hinojos y adoraron."

El culto de la Iglesia militante es imitación de la liturgia celestial y participación en ella. Los veinticuatro ancianos, representantes de la Iglesia, pregonan la relación entre el culto de los ángeles y santos, y la celebración eucarística de la Iglesia militante. En la Eucaristía, la alabanza de los hombres se une a aquélla de los ángeles y de los santos. Los ángeles y santos recogen el himno de alabanza de la Iglesia militante y le dan curso. La Iglesia se incorpora, por el sacrificio eucarístico, al orden universal del cielo, y se presenta como miembro del mismo por su sacrificio ante el cielo, uniéndose a la celeste ciudad de Dios, "a las miríadas de ángeles, a la asamblea, a la congregación de los primogénitos, que están escritos en el cielo, y a Dios, Juez de todos, y a los espíritus de los justos perfectos, y al Mediador de la nueva alianza, Jesús, y a la aspersión de la sangre, que habla mejor que la de Abel" (*Hebr.* 12, 22-24).

Consciente de su pecaminosidad y de su imperfección, pide sea admitida su alabanza con la de los ángeles (véase el Prefacio de Cuaresma). Mientras los santos y los ángeles prorrumpen en alabanzas incesantes a Dios y no necesitan de los signos e imágenes sensibles para su sacrificio de alabanza, la Iglesia realiza su alabanza como peregrina, en la oscuridad de la fe, en el país de las sombras y de las imágenes. Está en camino de la plenitud última. Este caminar es a través del dolor y de la muerte. Corresponde a este estado de transición realizar su acción de gracias y su alabanza, participando de la muerte de Cristo, que es camino de la gloria.

VI. *La misa como plenitud y cumplimiento de todo sacrificio*

La Eucaristía, actualización del sacrificio de la cruz por la presencia sustancial de la carne y de la sangre de Jesucristo, es el *cumplimiento de todos los otros sacrificios,* tanto de los que son obra e invención del hombre, de los que la historia de las religiones nos habla, como también del sacrificio establecido por Dios en el Antiguo Testamento. Como ya vimos, el sacrificio tiene su fundamento en la esencia humana (cfr. vol II, § 105). Por su origen, el hombre está marcado en lo más íntimo de su ser por el amor. Si no quiere

contradecirse a sí mismo, a su esencia, sólo puede existir en el movimiento de amor, esto es, en la ordenación al Tú, al Tú divino. En la ordenación a Dios, realiza el hombre su entrega. Hablamos de sacrificio cuando el hombre expresa su entrega a Dios por medio de signos. Por muy diferentes que sean los sacrificios por los que los hombres intentan acercarse a Dios, el sacrificio puede definirse en general como una acción simbólica por la que el hombre cede y consagra a Dios un don que le pertenece, expresando y simbolizando así su propia entrega a Dios.

Por la entrega del hombre a Dios, realizada simbólicamente en el sacrificio, *se reconoce a Dios como Señor, se le tiene y ensalza como Santo.* Con ello espera el oferente conseguir la comunidad con Dios y verse libre así del pecado, y participar de la salud. Pero solamente el sacrificio de Cristo puede restablecer la comunidad con Dios destruída por el pecado. Por esto, quien quiera realizar eficazmente la entrega a Dios, fundada en la esencia humana, tan sólo lo puede hacer si participa de la entrega de Cristo. Por la institución del sacrificio eucarístico ha creado Cristo esta posibilidad. Al participar el hombre en el sacrificio de la cruz, actualizado en la Eucaristía, realiza su propio ser, ordenado a la entrega. Naturalmente, no podría realizar su ser de esta manera si no estuviera ya unido a Cristo por la fe y el bautismo, y configurado y capacitado por Cristo para tomar parte en el sacrificio del Señor. Cuando el hombre, hecho cristiforme por el bautismo, toma parte en el sacrificio de Cristo, logra la plenitud de su propia esencia, que procede de Dios. La participación en la Eucaristía es la autorrealización de los bautizados, determinada y obrada por Dios. El bautizado incorpora a su sacrificio las mismas cosas de la vida cotidiana, con las que está en contacto. De aquí que la Eucaristía sea la autorrealización del mundo, dispuesta y llevada a cabo por Dios. La plenitud del hombre obrada por la Eucaristía es invisible y está oculta durante el tiempo de peregrinación. Es la transición a aquel estado de plenitud en el que las criaturas, alabando y bendiciendo, se entregan al Dios, que se revela en toda su gloria y esplendor.

§ 255

El sacrificio eucarístico como convite (La Eucaristía como Comunión)

I. *La Eucaristía como convite*

1. En la Eucaristía se celebra la memoria de la pasión de Cristo. Cristo ha confiado a su esposa, la Iglesia, la memoria de su muerte y de su resurrección. Como dice Santo Tomás de Aquino (*Suma Teológica* III, q. 80, art. 10), Cristo ha dado a la Iglesia el memorial de la pasión a manera de manjar. El banquete, en el sentido más amplio (cfr. § 247), es la *figura principal* del sacrificio eucarístico (Guardini). El sacrificio eucarístico es realizado en el *símbolo del banquete*, en el que las *figuras de pan y vino* tienen importancia decisiva. Pertenece al banquete también el comer y beber, aunque el banquete no sea solamente comer y beber. El sacrificio de la cruz es actualizado en signos que hacen alusión al comer y beber. Pues, ¿para qué serviría el pan, si no fuera para comer, y para qué serviría el vino, si no fuera para beber? El sacramento eucarístico es, pues, un *sacrificio convite*. La comunión pertenece al sacrificio; en la comunión es consumado. Sin la comunión, quedaría incompleto.

2. La estrecha relación entre el sacrificio eucarístico y el banquete eucarístico, esto es, el hecho de que la Eucaristía es sacrificio convite y, por tanto, convite sacrificial, está atestiguado por la *Escritura*.

a) La Escritura nos dice que la Eucaristía fué instituída *en el marco de un banquete de rememoración*, que, a su vez, era el recuerdo de un convite sacrificial (cfr. § 246, VI, 1). Cristo *instituyó la Eucaristía con palabras y signos que la presentan como banquete*. Tomó el pan que estaba en la mesa, lo bendijo y lo dió a sus discípulos, para que lo comieran, mientras les aseguraba que lo que El les ofrecía para comer era su cuerpo. Igualmente, tomó el cáliz con vino, que estaba sobre la mesa, y les invitó a que bebieran de él, mientras les decía que lo que les entregaba bajo

las especies de vino para beber, era su sangre. El cuerpo que les dió a comer era la víctima; la sangre que les dió para beber era la sangre del sacrificio; era la sangre de la alianza. Mandó a los suyos que hicieran lo que El había hecho, que comieran en el futuro su cuerpo sacrificado bajo las apariencias de pan, y bebieran su sangre derramada en forma de vino.

Cristo actualizó en un banquete su cuerpo y su sangre como sacrificio del Nuevo Testamento, bajo las formas de pan y vino, esto es, de comida. Su cuerpo y su sangre destinados a ser comida y bebida del sacrificio. Según esto, el sacrificio eucarístico no alcanza su pleno sentido más que en el comer y en el beber. El cuerpo y la sangre de Cristo son actualizados, para que nos los incorporemos en el comer y en el beber. Por esto, *el altar del sacrificio es también una mesa,* en la que se prepara el banquete. Cristo nos prepara el banquete en la actualización de su cuerpo y sangre, en cuyo banquete comemos su cuerpo sacrificado y bebemos su sangre derramada. Es el Padre celestial, en último término, el anfitrión, que sirve la mesa a sus hijos. Así como el sacrificio tiene su pleno sentido en la comunión, es, a su vez, pero inversamente, el fruto del sacrificio. Santo Tomás de Aquino se mueve en el ámbito ideológico de los relatos de la institución cuando llama a la comunión uso del sacrificio. Como el sacrificio eucarístico tiene la forma de un banquete y se consuma, por tanto, en la comunión, ésta, a su vez, es banquete sacrificial. Lo que gustamos en la Eucaristía es la comida y la bebida del sacrificio. Esta relación se mantiene también cuando por alguna razón se recibe la comunión fuera de la misa. Siempre es comida del sacrificio.

b) El carácter de convite está todavía más acentuado en el *discurso de la promesa* que en las palabras de la institución (6, 51*b*-59). El banquete está en primer plano. Cristo indica sólo de paso y brevemente que la Eucaristía es un convite *sacrificial* (*Jo.* 6, 51). El carácter sacrificial está, en cierto modo, en segundo lugar. El sacrificio es la raíz, la fuente de la comunión. Sirve a la preparación de las comidas. El acento recae en el banquete. Cristo mandó que se comiera su carne y se bebiera su sangre. La salvación o condenación depende de ello.

II. *Comunión y sacrificio*

1. Es de suma importancia para la adecuada realización de la Eucaristía *el acentuar ambas cosas*. La Eucaristía es una realidad unitaria de gran riqueza. Al igual que toda la Revelación, la realidad eucarística no constituye solamente un conjunto de elementos yuxtapuestos, sino un todo, que consta de muchos miembros ordenados entre sí. Estos están sujetos todos a la misma ley que domina al todo. El banquete constituye la ley configuradora de la Eucaristía. La celebración de la memoria de la pasión del Señor está simbolizada por el banquete. Sería desconocer esta realidad, si se entendiera el banquete eucarístico sólo como un complemento accidental y no indispensable del sacrificio eucarístico, o si no se considerara y no se tomara como comida del sacrificio. La Iglesia acentúa la unidad de sacrificio y de banquete cuando determina que no se celebre ningún sacrificio sin comunión. Sin la comunión, el sacrificio eucarístico resultaría incompleto. Por esto, el sacerdote no puede celebrar el sacrificio si no gusta también de la comida del sacrificio (*Rúbricas del Misal Romano*). Y puesto que la figura principal de la Eucaristía es la de un banquete (en el sentido amplio descrito anteriormente), su simbólica sólo se cumple cuando se come. *La comunión del sacerdote constituye, pues, parte integrante de toda la Eucaristía.* Si, en contra de la simbólica de la Eucaristía y de las normas eclesiásticas emanadas de la misma, no comulgase el sacerdote, sería también un sacrificio la celebración eucarística, pero en forma abreviada. De un modo particularmente elocuente se expresa que la Eucaristía se consuma en la comunión cuando el sacerdote comulga bajo las dos especies. También los demás participantes del sacrificio consuman su participación en la comunión.

Por otra parte, sería *exagerar el carácter de banquete* de la Eucaristía, si se viera la acción sacrifical en la comunión o si se redujera toda la Eucaristía a la comunión, como temporalmente hizo Lutero. La comunión es el acabamiento de la Eucaristía. En ella se cumple y acaba la participación en el sacrificio (cfr. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, III, q. 82, art. 4). La comunión de los fieles no constituye parte integrante del sacramento eucarístico, al modo como si sin ella no fuera completo el sacramento. Su simbólica (figura de banquete) se hace más clara y evidente si todos los par-

ticipantes comulgan realmente. Entonces se realiza el sentido de la simbólica sacramental de una manera más completa.

Cuando sólo comulga el sacerdote, no falta nada de lo que pertenece a la esencia de la Eucaristía, pero su simbólica queda realizada solamente de un modo incompleto. Cierto que también en este caso la participación de los fieles es auténtica y profunda, porque también los fieles que no comulgan participan del sacrificio de Cristo por la fe y la entrega. Además, en este caso también constituyen la comunidad de los comensales, en cuanto que el sacerdote bendice la mesa en su nombre, por cuya bendición se crean los santos manjares.

2. Ambas cosas, que la comunión sea la plenitud del sacrificio y que la participación en el sacrificio culmina en la comunión, están atestiguadas por el apóstol *Pablo* en la primera epístola a los corintios (11, 17-34; 10, 15-24). Los corintios celebran la memoria de la pasión del Señor, ya que celebran la "cena del Señor". Comen el cuerpo bajo la apariencia del pan y beben la sangre bajo la figura del vino. En la celebración eucarística está tan en primer plano la comida, que se puede confundir el cuerpo y la sangre del Señor con una comida ordinaria (*I Cor.* 11, 29). Participar en esta cena significa tener parte en el cuerpo y en la sangre, en el sacrificio del Señor. El apóstol no concebía un sacrificio sin la comunión de todos sus participantes. Sus amonestaciones a los corintios suponen que la comunidad cristiana de Corinto se reunía para recordar en familia la memoria de la muerte de Cristo, pues se congregaba para la cena común.

Está en la misma línea lo relatado por los *Hechos de los Apóstoles* acerca de la fracción del pan eucarístico (*Act.* 2, 42; 20, 7). Fraccionado el pan, es ofrecido a los participantes para que lo coman.

Dondequiera que se hable de la Eucaristía está en primer plano la comunión. En la comunión se consuma la participación en el sacrificio eucarístico. El que no comulga en el sacrificio eucarístico, tan sólo participa de una manera incompleta del sacrificio.

3. La obligación impuesta por la Iglesia a todos los bautizados *de recibir la comunión por lo menos una vez al año*, significa que por lo menos una vez al año todo católico debe participar de una manera completa en el sacrificio eucarístico. Este es el límite mínimo de una participación total del sacrificio eucarístico. Como

complemento explicativo y más allá del rigor preceptual impuesto por la Iglesia, en consonancia con el sentido de la comunión como plenitud de nuestra participación en la Eucaristía, declara el *Concilio de Trento* que "desearía ciertamente el sacrosanto Concilio que en cada una de las misas comulgaran los fieles asistentes, no sólo por espiritual afecto, sino también por la recepción sacramental de la Eucarística, a fin de que llegara más abundante a ellos el fruto de este sacrificio; sin embargo, si no siempre eso sucede, tampoco condena como privadas e ilícitas las Misas en que sólo el sacerdote comulga sacramentalmente (can. 8), sino que las aprueba y hasta las recomienda, como quiera que también esas Misas deben ser consideradas como verdaderamente públicas, parte porque en ellas comulga el pueblo espiritualmente, y parte porque se celebran por público ministro de la Iglesia, no sólo para sí, sino para todos los fieles que pertenecen al cuerpo de Cristo" (D. 944). El Concilio señala que incluso las Misas en las que los fieles no comulgan y en las que, por tanto, no participan de una manera completa, son posibles, más aún, son salutíferas. Pero considera como normal que los fieles participen en el sacrificio por la comunión. Lo contrario es tenido por el Concilio como excepción. El Concilio reconoce que "no siempre" comulgan los participantes. Iría contra el deseo conciliar la doctrina o costumbre que tomase como regla la mera comunión espiritual de los creyentes. Igualmente estaría en contra del deseo de la Iglesia, expresado en el Concilio Tridentino, si en principio y de un modo regular, se diera o recibiera la comunión fuera de la Misa, el cuerpo del Señor que ha sido preparado en el sacrificio eucarístico, ya sea antes o después de la Misa, o sin aquella conexión externa con la celebración del sacrificio. El Código de Derecho Canónico acentúa asimismo la conexión entre comunión y sacrificio sin repetir, expresamente, la declaración del Concilio de Trento. Determina que la comunión se debe distribuir solamente en aquellas horas en que está permitido celebrar la Misa.

Lo que el Concilio de Trento considera como regla, a saber, el reparto de la Eucaristía durante la Misa, está también previsto en el rito obligatorio del sacrificio y que impreso va unido a toda edición oficial del *Missale Romanum*. En trece apartados se regula hasta lo más mínimo cualquier acción, gesto, paso, pronunciación de cada uno de los textos. Sobre la distribución de la comunión hay que decir lo siguiente: la instrucción cuenta con que los fieles comulgarán en todas las Misas por medio de hostias consagradas

en la misma santa Misa. En el apartado segundo, tercero, se dice: "Si el sacerdote quiere consagrar para la comunión de los fieles demasiadas hostias, de modo que por su cantidad no quepan en la patena, las colocará en el corporal, delante del cáliz, o en un cáliz consagrado, o en un copón limpio y bendecido, detrás del cáliz, y lo cubrirá con una patena o palia." A continuación se indica cómo hay que tratar estas formas en el ofertorio y en la consagración. De las disposiciones referentes a la distribución de la comunión merecen especial consideración las siguientes: en el apartado decimoquinto, se dice: "Si hubiere hostias consagradas en el corporal para ser guardadas para más tarde, hará el sacerdote una genuflexión y colocará las hostias en el vaso destinado para ello." En el número sexto del mismo apartado, tenemos: "Si alguien quiere comulgar durante la Misa, hará el sacerdote una genuflexión después de la comunión de la sangre, colocará las hostias consagradas en un copón o, si son pocos los que quieren comulgar, en la patena, de no estar ya desde un principio en un copón o en otro vaso." No se hace referencia a las hostias conservadas en el sagrario. El rito del sacrificio de la Misa presupone, por tanto, que la comunión es repartida normalmente en toda Misa e incluso, más todavía, que las hostias santas que se reparten en una Misa, han sido consagradas también en la misma Misa. De un modo especial está garantizada la recepción de la comunión a los participantes durante el sacrificio, esto es, el poder participar plenamente en el sacrificio.

Falta toda referencia a un manjar eucarístico preparado en otra celebración y a lo que debe hacer el sacerdote en un caso tal; esto se debe naturalmente a que en la época en que el rito de la Misa recibió su forma definitiva, no se había pensado todavía en este caso.

En el *Rituale Romanum*, que contiene los actos litúrgicos en tanto no los realice el obispo, sino el sacerdote (con excepción de la santa Misa), se encuentra una instrucción detallada hasta lo más insignificante de lo referente a la administración de la comunión fuera de la Misa. Con el mismo detalle se habla de la comunión durante la Misa. En el título cuarto, número once, se dice: "Durante la Misa, la comunión del pueblo tendrá lugar inmediatamente después de la comunión del sacerdote celebrante—a no ser que por un motivo razonable se administre antes o después de una Misa rezada—; pues las oraciones que se rezan como Poscomunión no se refieren solamente al sacerdote, sino también a los demás co-

municantes." En el número doce se expone más en concreto esta disposición, pero sin hacer alusión al tabernáculo y a las hostias conservadas en él, cosa que habría sido muy natural en el ritual. Siendo la última edición oficial del *Rituale Romanum* del año 1925, se confirman aquí las más antiguas normas rituales contenidas en en el *Missale Romanum*. Por tanto, aquí se acentúa nuevamente que la administración de la comunión fuera de la Misa se hará sólo algunas veces y con un motivo razonable. Las rúbricas fomentan también la misma manera de tratar la Eucaristía, exigida por la interna simbólica del sacramento eucarístico. A través de las antiguas disposiciones, vigentes aún en nuestros días, se expresa la conexión entre el sacrificio eucarístico y el manjar eucarístico, así como la comunidad entre el celebrante y la asamblea oferente. No se puede admitir que las disposiciones del Derecho Canónico, citadas antes, y las del *Rituale Romanum* estén en contradicción. El Derecho Canónico determina muy en general las formas de distribución de la comunión. Cabe preguntar cuál de las distintas posibilidades está más en consonancia con el sentido de la comunión. El *Rituale Romanum* dice que es la administración de la comunión hecha durante el sacrificio de la Misa.

Las oraciones de la santa Misa tienen pleno sentido cuando los que participan de ella gustan también del manjar preparado en el sacrificio. Así se dice en la tercera oración, después de la consagración: "Manda sean llevadas estas ofrendas, por manos de tu santo Angel, a tu sublime altar, ante el acatamiento de tu divina Majestad; a fin de que cuantos participando de este altar, recibiéremos el cuerpo y la sangre de vuestro Hijo, seamos colmados de toda bendición celestial y de toda gracia." En esta oración se habla de la participación activa en el altar, de un acto que se realiza ahora mismo. Por este acto tenemos parte del altar, es decir, de la ofrenda que es Cristo. El que no comulga, se excluye a sí mismo de esta participación completa en el sacrificio eucarístico. Las poscomuniones, a las que, como hemos visto, hace alusión el *Rituale Romanum*, sólo pueden ser rezadas con sentido por aquellos participantes del sacrificio que han tomado la comunión.

Usando de su suprema autoridad, Pío XII toma posición en la encíclica "Mediator Dei", en el problema de la comunión. Por su importancia reproducimos aquí el texto:

"El augusto sacrificio del altar se completa con la comunión del divino convite. Pero, como todos saben, para obtener la integridad del mismo sacrificio sólo es necesario que el sacerdote se nutra del alimento celestial,

pero no que el pueblo (aunque esto sea por demás sumamente deseable) se acerque a la santa comunión.

Nos place, a este propósito, recordar las consideraciones de nuestro predecesor Benedicto XIV sobre las definiciones del Concilio de Trento: "En primer lugar, debemos decir que a ningún fiel se le puede ocurrir que las misas privadas, en las que sólo el sacerdote toma la Eucaristía, pierden por esto su valor de verdadero, perfecto e íntimo sacrificio, instituído por Cristo nuestro Señor, y hayan por ello de considerarse ilícitas. Tampoco ignoran los fieles (o, al menos, pueden ser fácilmente instruídos de ello) que el sacrosanto Concilio de Trento, fundándose en la doctrina custodiada en la ininterrumpida tradición de la Iglesia, condenó la nueva y falsa doctrina de Lutero, contraria a ella." "Quien diga que las misas en las que sólo el sacerdote comulga sacramentalmente son ilícitas y deben, por ello, derogarse, sea anatema."

Se alejan, pues, del camino de la verdad aquellos que se niegan a celebrar si el pueblo cristiano no se acerca a la mesa divina; y todavía más se alejan aquellos que, por sostener la absoluta necesidad de que los fieles se nutran del alimento eucarístico juntamente con el sacerdote, afirman capciosamente que no se trata tan sólo de un sacrificio, sino de un sacrificio y de un convite de fraterna comunión y hacen de la santa comunión realizada en común casi el punto supremo de toda celebración.

Hay que afirmar una vez más que el sacrificio eucarístico consiste esencialmente en la inmolación incruenta de la Víctima divina, inmolación que es místicamente manifestada por la separación de las sagradas especies y por la oblación de las mismas echa al eterno Padre. La santa comunión pertenece a la integridad del sacrificio y a la participación en él por medio de la comunión del augusto sacramento, y aunque es absolutamente necesaria al ministro sacrificante, en lo que toca a los fieles sólo es vivamente recomendable.

Y así como la Iglesia, en cuanto maestra de verdad, se esfuerza con todo cuidado en tutelar la integridad de la fe católica, así, en cuanto madre solícita de sus hijos, les exhorta a participar con frecuencia e interés en este máximo beneficio de nuestra religión.

Desea ante todo que los cristianos (especialmente cuando no pueden con facilidad recibir de hecho el alimento eucarístico) lo reciban al menos con el deseo, de forma que con viva fe, con ánimo reverentemente humilde y confiado en la voluntad del Redentor divino, con el amor más ardiente se unan a El.

Pero esto no basta. Puesto que, como hemos dicho más arriba, podemos participar en el sacrificio también con la comunión sacramental, por medio del convite de los ángeles, la Madre Iglesia, para que más eficazmente "podamos sentir en nosotros de continuo el fruto de la redención", repite a todos sus hijos la invitación de Cristo nuestro Señor: "Tomad y comed... Haced esto en mi memoria."

A cuyo propósito el Concilio de Trento, haciéndose eco del deseo de Jesucristo y de su esposa inmaculada, nos exhorta ardientemente para que en todas las misas los fieles presentes participen no sólo espiritualmente, sino también recibiendo sacramentalmente la Eucaristía, a fin de que reciban más abundante el fruto de este sacrificio. También nuestro inmortal precedesor Benedicto XIV, para que quedase mejor y más claramente manifiesta la participación de los fieles en el mismo sacrificio divino por

medio de la comunión eucarística, alaba la devoción de aquellos que no sólo desean nutrirse del alimento celestial durante la asistencia al sacrificio, sino que prefieren alimentarse de las hostias consagradas en el mismo sacrificio, si bien, como él declara, se participa real y verdaderamente en el sacrificio aun cuando se trate de pan eucarístico debidamente consagrado con anterioridad. Así escribe, en efecto: "Y aunque participen en el mismo sacrificio además de aquellos a quienes el sacerdote celebrante da parte de la Víctima por él ofrecida en la santa misa, otras personas a las que el sacerdote da la Eucaristía que se suele conservar, no por esto la Iglesia ha prohibido en el pasado ni prohibe ahora que el sacerdote satisfaga la devoción y la justa petición de aquellos que asisten a la Misa y solicitan participar en el mismo sacrificio que ellos también ofrecen a la manera que les está asignada; antes bien, aprueba y desea que esto se haga y reprobaría a aquellos sacerdotes por cuya culpa o negligencia se negase a los fieles esta participación. Quiera, pues, Dios que todos, espontánea y libremente, correspondan a esta invitación de la Iglesia; quiera Dios que los fieles, incluso todos los días, participen no sólo espiritualmente en el sacrificio divino, sino también con la comunión del augusto sacramento, recibiendo el cuerpo de Jesucristo, ofrecido por todos al eterno Padre. Estimulad, venerables hermanos, en las almas confiadas a vuestro cuidado el hambre apasionada e insaciable de Jesucristo; que vuestra enseñanza llene los altares de niños y de jóvenes que ofrezcan al Redentor divino su inocencia y su entusiasmo; que los cónyuges se acerquen al altar a menudo para que, alimentados en la santa Misa y gracias a ella, puedan educar la prole que les ha sido confiada en el sentido y en la caridad de Jesucristo; sean invitados los obreros para que puedan tomar el alimento eficaz e indefectible que restaura sus fuerzas y les prepara para sus fatigas la eterna misericordia en el cielo; reuníos, en fin, los hombres de todas las clases y apresuraos a entrar, porque este es el pan de la vida del que todos tienen necesidad. La Iglesia de Jesucristo sólo tiene este pan para saciar las aspiraciones y los deseos de nuestras almas, para unirlas íntimamente a Jesucristo y, en fin, para que por su virtud se conviertan en un solo cuerpo y sean como hermanos todos los que se sientan a una misma mesa para tomar el remedio de la inmortalidad.

Es bastante oportuno también (lo que, por otra parte, está establecido por la liturgia) que el pueblo acuda a la santa comunión después que el sacerdote haya tomado del altar el alimento divino; y, como más arriba hemos dicho, son de alabar aquellos que, asistiendo a la Misa, reciben las hostias consagradas en el mismo sacrificio, de forma que se cumpla en verdad que todos los que participando de este altar hayamos recibido el sacrosanto cuerpo y sangre de tu Hijo, seamos colmados de toda gracia y bendición celestial.

Sin embargo, no faltan a veces las causas ni son raras las ocasiones en que el pan eucarístico es distribuído antes o después del mismo sacrificio y también que se comulgue, aunque la comunión se distribuya inmediatamente después de la del sacerdote, con hostias consagradas anteriormente. También en estos casos, como, por otra parte, ya hemos advertido, el pueblo participa en verdad en el sacrificio eucarístico y puede, a veces con mayor facilidad, acercarse a la mesa de la vida eterna.

Sin embargo, si la Iglesia, con maternal condescendencia, se esfuerza en salir al encuentro de las necesidades espirituales de sus hijos, éstos, por

su parte, no deben desdeñar aquello que aconseja la Sagrada Liturgia y siempre que no haya un motivo plausible para lo contrario deben hacer todo aquello que más claramente manifiesta en el altar la unidad viva del cuerpo místico."

III. *Panorama histórico*

Es posible que una *breve mirada de conjunto acerca de los cambios en la recepción de la comunión* proyecte nueva luz en torno a esta cuestión. En la Iglesia primitiva formaba parte de la celebración eucarística la distribución y recepción del alimento eucarístico. Los participantes en el sacrificio eucarístico comulgaban del pan que era consagrado en el sacrificio del que ellos participaban. No se conocía la costumbre de conservar parte de la Eucaristía para su distribución en una celebración posterior. No había comunión con un alimento procedente de una celebración anterior. Tan sólo excepcionalmente se guardaba parte del pan consagrado, que era llevado a los enfermos o entregado a los cristianos en tiempo de persecución para guardarlo en sus casas y servirles de fortalecimiento para el martirio. Los demás restos de la celebración eran quemados, enterrados en tierra, puestos en agua, entregados a los niños pequeños o distribuídos entre los clérigos. Fué regla general hasta el siglo XI la comunión dentro de la celebración de la Misa. Es verdad que ya en el siglo IV hay quienes se lamentan de la falta de celo en los fieles para recibir la comunión. Pero siempre que alguien participaba del alimento eucarístico lo hacía en la Misa. Según los ritos galicano y visigótico, antes de la comunión del sacerdote y del pueblo se daba la bendición. Esta bendición era considerada como preparación para la comunión, y más tarde, como su sustitutivo. Al comienzo de la Edad Media terminaba la Misa con una bendición para los que no comulgaban. Se tenía como innecesaria o como estorbo la permanencia en el templo de los que no comulgaban. Una vez se habían marchado los no participantes en la comunión el celebrante y los que se habían quedado recibían el cuerpo y la sangre del Señor.

No pocas veces dicen Gregorio de Tours y otros escritores, en este sentido, que, "terminada la Misa, comulgaba el pueblo". La forma de dar la comunión de la Iglesia primitiva se mantuvo también en este rito. Cuando se recibía la comunión se hacía en la Misa. Walahfried Strabo explica en el siglo IX: "Esta oración (la final) está destinada para los que comulgan" *(De exordio,* cap. 23). Lo mismo dice Guillermo Durandus en su obra *Rationale divinorum officiorum* 4, 54, 11. Una relajación de esta vinculación entre sacrificio eucarístico y comunión se introdujo cuando la antigua costumbre de ofrecer sólo un sacrificio en una iglesia y en un solo altar fué suprimida por necesidades prácticas y se celebraron también Misas rezadas, en las que nadie tomaba la comunión. Poco a poco, al igual que en las Misas privadas, se separó en los oficios solemnes la comunión del sacrificio. Tenemos varios ejemplos, uno que data del siglo IX, otro del siglo XII (Ritual de los Canónigos agustinos de Passau). Es difícil encontrar el motivo de la comunión después de la celebración. Es posible que la razón principal radicase en el hecho de que una gran parte de los fieles no comulgaba y que en una época en la que "se había enfriado el primitivo fervor" habría resultado demasiado largo el culto divino si los

comulgantes hubiesen recibido el alimento eucarístico durante la celebración de la Misa. Lo mismo los monjes que los laicos encontraban molesta una prolongación del culto divino a causa de la comunión durante la Misa, sobre todo en las grandes solemnidades. Se buscó una solución: los rituales de los dominicos y de los carmelitas, escritos después de la primera mitad del siglo XIII, dan la norma: "Si son muchos los fieles presentes que se quedan hasta el final de la Misa, está permitido, si el prior lo aprueba, aplazar la comunión hasta terminada la celebración, excepto el día de Jueves Santo. En caso contrario se distribuirá antes de la poscomunión." Este permiso era una concesión al deseo de los participantes en el sacrificio, que no comulgaban, a que el culto divino fuera corto. Sin duda este rito crearía algunas dificultades mientras estuvo en vigor la comunión bajo las dos especies. Sólo a partir del siglo XIII, cuando en la mayoría de las iglesias tan sólo se daba el pan consagrado para comulgar (y no el vino), se generalizó esta innovación. Al principio esta forma de dar la comunión se usaba solamente en Pascua y en algunos pocos días solemnes en los que había una gran afluencia de fieles a la comunión.

Tomás de Aquino contesta a la objeción basada en el hecho que del Cordero pascual, figura principal de la Eucaristía, no debía quedar nada para el día siguiente, y, por tanto, no es conveniente guardar formas consagradas que no se consuman en el sacrificio, diciendo: "La verdad debe corresponder en parte a la figura y, por eso, no hay que reservar para otro día parte de la hostia consagrada que comulga el sacerdote o de las que comulgan los ministros y el pueblo. De ahí que el Papa Clemente decretara: "Ofrézcase en el altar tanto holocausto cuanto baste para el pueblo; y si sobrare, no se deje para mañana, sino que sea sumido por los clérigos con diligencia, temor y estremecimiento."

Pero como este sacramento se ha de tomar todos los días, y el cordero pascual no, es menester reservar algunas formas para los enfermos; y así, se lee: "Conserve siempre el sacerdote la Eucaristía, de modo que, en habiendo enfermo, luego lo comulgue, no muera sin comunión" (*Suma Teológica* III, q. 83, art. 5, 11).

Incluso cuando en las grandes solemnidades se comenzó a distribuir la comunión después de la Misa se mantuvo en cierto modo la unión entre el sacrificio y el convite, ya que sólo se permitía la comunión después de la Misa. En la Edad Media no existía como costumbre común la comunión desvinculada del sacrificio; tampoco existió en la antigüedad. El incremento de la vida religiosa que siguió al Concilio de Trento tuvo como resultado también una más frecuente recepción de los sacramentos; para facilitar lo más posible su recepción, fué distribuída la comunión a los fieles sin estar unida a la Misa. Esta forma de administrar la comunión es posible a causa de la continuación de la presencia del cuerpo y de la sangre de Cristo más allá de la realización del sacrificio. El sentido interno de la comunión como participación en el sacrificio del Señor es menos claro aquí que en la primitiva forma de comunión. En el desarrollo evolutivo de las formas de dar la comunión jugaron también un papel importante alguna que otra vez las rivalidades de los mismos sacerdotes. Prueba de ello es una disposición de los canónigos de Santa Gúdula de Bruselas, del año 1595: según ella, los capuchinos sólo pueden distribuir la comunión durante la Misa, pero no con la solemnidad que tenía la comunión pública en la parroquia (asamblea). Los sacerdotes seculares eran

más cuidadosos que los religiosos de no separar la comunión del sacrificio, incluso después del Concilio de Trento. En general se mantuvieron fieles a la costumbre antigua. Tan sólo permitían que el pueblo tomara la comunión después de la Misa en algunas solemnidades. En una Instrucción de un Sínodo de Viena sobre la administración del cáliz a los seglares, cosa permitida por Pío IV en 1564 para el territorio austríaco, se dice: "El momento normal y apropiado para dar la comunión al pueblo es durante la Misa; así está atestiguado desde los tiempos más remotos. Pero está permitido administrarla bajo las dos especies después de la Misa en la Semana Santa, Navidad, Pascua y Pentecostés, debido a la gran afluencia de fieles" *(Osterreichische Vierteljahrschrift für katholische Theologie* 6 (1867), 84). San Carlos Borromeo dispuso en un Sínodo de 1579: "El sacerdote debe seguir fielmente el primitivo rito; administrará la santa comunión dentro de la santa Misa. No prohibimos, sin embargo, que ocasionalmente la dé en otro tiempo" (A. Ratti, *Acta eccl. Mediolan., ab eius initiis usque ad nostram aetatem* II (1890), 598.)

Benedicto XIV reprende a los sacerdotes que sin distinción y sin motivo dan la comunión al pueblo después de la Misa *(De ss. missae sacrificio,* II, 162). A finales del siglo XVIII y primeros del XIX fué generalizándose la costumbre de la comunión fuera de la Misa. El que en nuestros días se imponga de nuevo, cada vez con más fuerza, la comunión dentro de la Misa, manifiesta que es mayor la inteligencia de la unión entre sacrificio y comunión. Y si las necesidades prácticas requieren que se dé la comunión sin aquella conexión con el sacrificio, hay que procurar también en tales casos que la interna relación entre el sacrificio y el alimento eucarísticos esté viva en la conciencia de los fieles Cfr. P. Browe, *Wann fing man an, die Kommunion ausserhalb der Messe auszuteilen?,* en "Theologie und Glaube" 22 (1930), 755-762.

La distribución y recepción de la comunión durante el sacrificio eucarístico nos sugiere también *otra consideración.* El sacrificio eucarístico es la celebración comunitaria de los hijos de Dios que se reúnen en torno de Cristo para alabar al Padre celestial, con El y por El, en memoria de su pasión y resurrección. Es natural, pues, que tomen también parte de la Mesa para recibir y comer el pan preparado y ofrecido por el mismo Padre celestial. De este modo la Eucaristía se manifiesta como cena familiar de los hijos de Dios. Excluirse de ella por capricho viene a ser lo mismo que si un hijo no asistiera al convite solemne organizado por el padre de familia. Comulgar fuera de la Misa sin motivo significa lo mismo, es un apartarse del convite familiar para comer individualmente, sea antes o después de la fiesta de familia. El que sin razón se aparta de la comunión, no participa plenamente de la vida de la comunidad.

IV. *Comunión bajo una sola especie*

Según las normas del rito latino actualmente vigentes los seglares y los sacerdotes no celebrantes *sólo pueden recibir la comunión bajo la apariencia del pan.* Frente a las erróneas doctrinas de los utraquistas y calixtinos (Wiclef, Hus y sus partidarios) ha establecido la Iglesia que la recepción de la comunión bajo las dos especies no ha sido ordenada por Cristo ni es necesaria para la salvación (Concilio de Trento, D. 626; cfr. D. 668). El Concilio de Trento declaró que no existe ningún precepto divino sobre la comunión bajo las dos especies. La Iglesia tiene la potestad de determinar todo lo que toca a la administración de los sacramentos, salvo lo establecido por Cristo. Por la comunión bajo una sola de las especies se recibe a Cristo, todo y entero, y nadie queda defraudado de ninguna gracia necesaria para la salvación.

El discurso de la promesa (*Io.* 6, 53-58) no puede entenderse como mandato de comulgar bajo las dos especies. Cristo ordena la recepción de su cuerpo y de su sangre, pero no la manera de hacerlo. En los versículos 58 y 59 habla Cristo solamente de la comunión del pan. Tampoco era intención de Cristo, al instituir la Eucaristía, imponer a todos los creyentes la obligación de recibir la Eucaristía bajo las dos figuras. Dispuso la celebración de su muerte, pero no determinó la manera de comulgar.

Hasta el siglo XIII se recibió generalmente la comunión bajo las dos especies. Pero existían diferentes excepciones a esta regla general, que demuestran que la costumbre seguida hasta entonces no arrancaba de un mandato divino. Estas excepciones eran la comunión de los enfermos, la privada en las casas, la de los niños, la comunión durante la Misa con especies consagradas anteriormente, que en Oriente se celebraba en todas las Misas del tiempo cuaresmal.

A petición del emperador alemán, el Concilio de Trento confió a la decisión del Papa el determinar la oportunidad de cualquiera concesión de la comunión del cáliz para los seglares. Pío IV concedió a varios prelados alemanes, en 1564, la potestad de permitir en sus diócesis la comunión del cáliz. Pero se originaron tantos abusos que esta permisión fué suprimida al año siguiente.

Santo Tomás de Aquino fundamenta la comunión bajo una sola especie de la siguiente manera: "Dos cosas hay que considerar en el uso de este sacramento: una, por parte del mismo sacramento,

y, otra, por parte de quienes le reciben. Por parte del sacramento conviene que se tomen el cuerpo y la sangre, porque en los dos está su perfección. Por eso el sacerdote, que es quien lo consagra y lo termina, nunca debe recibir el cuerpo de Cristo sin su sangre.

Por parte de quienes lo reciben se requiere suma reverencia y cautela, no acaezca cosa que ceda en injuria de misterio tan grande. Esto podría suceder en la comunión de la sangre, que, al tomarse sin precaución, se derramaría con facilidad. Y, pues ha crecido el número del pueblo cristiano, compuesto de ancianos, jóvenes y párvulos, de entre quienes algunos no tienen discreción para poner el debido cuidado al usar el sacramento, ciertas iglesias no dan la sangre al pueblo, sumiéndola sólo el sacerdote. (*Suma Teológica* III, q. 80, art. 12).

Consideraciones de índole práctica motivaron la comunión bajo una sola especie. A ello se añadió la actitud polémica frente a los reformadores. En la comunión bajo las dos especies se expresa más claramente el sentido de la comunión como participación en la muerte de Cristo que en la comunión bajo una sola especie. Pero como también bajo una sola especie está presente Cristo, todo y entero, la comunión bajo una sola especie significa de hecho también una participación completa en el sacrificio de Cristo. Así pudo tomar carta de naturaleza ya y desde el siglo XIII la comunión bajo una sola especie por las razones aducidas por Santo Tomás de Aquino. La Iglesia ha convertido en obligatoria esta costumbre extendiéndose por doquier al disponerlo así.

En las iglesias orientales se conservó la costumbre de comulgar bajo las dos especies. La teología ortodoxa opina que la comunión bajo las dos especies ha sido ordenada por Dios. Es, además, una exigencia de la caridad fraterna. Según ella, la disposición de la Iglesia occidental representa un encumbramiento del sacerdote sobre los seglares. Cfr. Fr. Heiler, *Urkirche und Ostkirche*, 263 y sig.

V. *Originalidad de la comunión cristiana*

Vimos antes que el sacramento eucarístico no está sacado de las paganas religiones de misterios. La Eucaristía como banquete es también una institución *originariamente cristiana*, no tomada del paganismo. Sin razón admiten los representantes liberales de la historia de las religiones que la Eucaristía tiene su origen en el paganismo. Sus puntos de vista pueden resumirse de la siguiente

manera: La historia de las religiones puede determinar que en la fe religiosa de la humanidad está muy difundida la idea de un dios que se ofrece a sí mismo y da a comer su carne a sus creyentes, les asegura la participación de su divinidad. El totemismo es el primer grado de la teofagia. El totem era un objeto especialmente sagrado, generalmente un animal que, como se creía, estaba de algún modo en una relación real con la estirpe y podía traer la suerte o el infortunio, según como se le tratase. Se creía que por medio de la comida de este animal se podía entrar en posesión de sus fuerzas divinas. En las religiones de misterios helenísticos fué muy frecuente esta "teofagia". El banquete de Mitra, por ejemplo, era tan parecido a la Eucaristía que Justino y Tertuliano vieron en él un diabólico remedo de la costumbre cristiana. El dios frigio Attis, nacido de una virgen, murió y resucitó de nuevo y dejó a sus adoradores un convite sacramental. Sus adoradores podían decir: he comido del tímpano, he bebido del címbalo, me he convertido en parte de Attis. Pero de entre todos los misterios, el que más semejanza tiene con el cristianismo es el culto dionisíaco. El dios del vino murió de muerte violenta y fué llamado de nuevo a la vida; fué entregado a los titanes por Hera. Los titanes le despedazaron y le comieron. Su corazón fué devuelto a Zeus, que le resucitó de nuevo. La muerte y la resurrección de Dionisos fué representada en una celebración cultual. Con delirio y mediante ritos monstruosos, los seguidores de este culto despedazaban un toro. Los pedazos eran comidos crudos (omofagia). De este modo tenían parte en la vida divina de Dionisos, cuya encarnación veían en el animal.

Contra la suposición de que el banquete eucarístico se ha originado de estas o parecidas representaciones y costumbres paganas, hablan dos razones muy importantes: el banquete eucarístico está unido a una manifestación histórica y ha sido instituído, según los testimonios neotestamentarios, por el Cristo histórico en una determinada hora de la historia. El Cristo histórico es su contenido. Los convites religiosos del paganismo se refieren, por el contrario, a figuras de dioses míticos (cfr. § 224).

Además, la moderna investigación ha demostrado que en el ámbito extrabíblico no aparece jamás la idea de "comer a Dios" Lo que se puede demostrar es que existe la creencia y la esperanza de que por la participación en el convite sacrificial se entra en comunidad con el dios al que se ha ofrecido el sacrificio (cfr. *I Cor.* 10, 20). Por el comer de la mesa de los dioses se hace uno consocio suyo. Para entender esta idea se puede hacer referencia a

las invitaciones a tomar parte "en la mesa del señor Serapis", transmitidas por los papiros y ostracas. La otra gran diferencia radica en que este supuesto comer a dios no es institución de un dios, que se entrega como alimento a los suyos, sino que más bien son los hombres los que con violencia apresan al animal *totem* y quieren despojarle, al comerlo, de las supremas fuerzas que se cree están en él.

Por lo que en particular se refiere a los convites cultuales, la omofagia dionisíaca, por lo que nos dicen los testimonios antiguos, no puede ser interpretada como un "comer a dios" (teofagia), sino tan sólo como imitación del apetito devorador del dios, que consumía la misma carne cruda, o como celebración memorial de la horrenda muerte de Dionisos. Lo mismo ocurre con la bebida de harina de cebada de Eleusis. Tenía la significación de un recuerdo de aquella bebida que en otro tiempo refrescó a Deméter. Por lo que toca al convite cultual de la liturgia de Attis, los textos que nos hablan de él tan sólo nos dicen que era un rito de iniciación. Nada justifica suponer que el convite fuera entendido como memoria de la pasión de Attis o como un medio para apropiarse la divinidad. El banquete de Mitra fué comparado con la Eucaristía por Justino y Tertuliano, y considerado como su diabólico remedo. Aunque es muy probable que los discípulos de Mitra esperaban efectos purificadores de su banquete, nada nos permite suponer que viese contenida la sustancia o la virtud de Mitra en los elementos. Por su esencial diferencia el banquete eucarístico no puede ser derivado de ninguno de los convites no cristianos. (Cfr. A. Arnold, *Der Ursprung des christlichen Abendmahls*, 1937, 118-121; K. Prümm, *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt*, 1935, II, 381-398; W. Goossens, *Les origines de l'Eucharistie. Sacrament et Sacrifice*, 1931, 284.

§ 256

Ministro y sujeto de la comunión

I. *Condiciones para su licitud*

1. *El sacerdote es el ministro ordinario del alimento eucarístico, el diácono lo es extraordinario.* En la primitiva iglesia existían distintas costumbres. Ordinariamente era el diácono el que

ofrecía el cáliz a los fieles. Pero también, a veces, repartían el pan a los creyentes. A menudo llevaban la Eucaristía a los ausentes. Es verdad que en Roma eran los acólitos los que ejercían este ministerio. Cuando faltaban los clérigos, eran los seglares los que realizaban esto. Como se desprende del texto de San Basilio, citado en § 260, en determinadas circunstancias, cuando comulgaban en casa, eran los seglares los que repartían la Eucaristía. Cfr. P. Browe, *Die Sterbekommunion im Altertum und Mittelalter*, en "Zeitschrift für katholische Theologie" 60 (1936) 1-53, 211-240. El Concilio de Nicea prohibió a los diáconos administrar la comunión a los sacerdotes. La autocomunión está prohibida actualmente, excepto en caso de necesidad. En la acción del sacerdote, que administra la comunión, se expresa el hecho de que nadie puede darse a sí mismo la salud, sino que se recibe por mediación de la comunidad.

2. *Todo bautizado y sólo el bautizado es capaz* de recibir el cuerpo y la sangre de Cristo. La razón es manifiesta: la comunión es la completa participación en el sacrificio. En el sacrificio nos presentamos con Cristo ante el Padre para ofrecerle alabanza, adoración de gracias y expiación. Esto supone previamente la incorporación a Cristo, que queda fundamentada en el bautismo. Desde otro punto de vista se llega a la misma verdad: la comunión es la participación en el sacrificio en forma de banquete. La comunión es el elemento de la vida espiritual. Presupone, por tanto, la vida espiritual. Pero aunque todos los bautizados estén capacitados para recibir la comunión, según las disposiciones de la Iglesia, a los bautizados no católicos sólo se les puede administrar después de abjurar el error, esto es, cuando estén dispuestos a correalizar la vida familiar de los hijos de Dios, unidos por Cristo (cfr. § 173). Esta disposición está al servicio del orden en la única Iglesia de Cristo.

3. No se puede contestar con seguridad a la cuestión *de si el mismo Cristo recibió la comunión* al instituir la Eucaristía. Santo Tomás de Aquino contesta afirmativamente. A favor de esta opinión puede aducirse la razón siguiente: La Eucaristía fué instituída en el marco de un convite pascual. Según el rito pascual nadie podía quedar excluído de la comida comunitaria, y mucho menos el anfitrión, cuyas veces hace Cristo. La comida era signo de comunidad. El convite instituído por Cristo sirvió de un modo todavía más particular a la comunidad. El Señor se podía dispensar y excluir mucho menos de este convite que de otro convite cualquiera. Si lo hubiera hecho así habría sorprendido a los discípulos este modo de obrar y nos lo habrían relatado. Por ser Cristo el que primero

recibió la Eucaristía, como también fué el primero que recibió el bautismo, nos hace socios suyos de mesa al participar del mismo convite sacrificial. Aunque la autocomunión no pudo tener ningún efecto de gracia para El, fué una alusión y prenda de su gloria (cfr. *Io.* 17, 1).

Cabe preguntar, por tanto, si la comunidad entre Cristo y los demás comensales del convite eucarístico está mejor fundada por la comunión del cuerpo de Cristo por parte de los comensales, es decir, por el contenido del banquete, que era el mismo Cristo, o por la participación del mismo Señor en esta comunión. A causa del carácter peculiar y único del banquete eucarístico, no era necesario para establecer la comunidad entre el Señor y los demás comensales la participación del mismo Señor en este banquete. Cierto que resulta difícil imaginar que Cristo se comió a sí mismo. Quizá encontremos en los relatos de la institución una alusión a que el mismo Cristo no comió. Por lo común y de ordinario, el padre de familia daba la señal de que se podía comenzar la comida al hacerlo él. No era necesario un requerimiento especial. Si Cristo no tomó nada de la Eucaristía tuvo que requerir a los Apóstoles de que comieran y bebieran. Así se explican las palabras "comed" y "bebed", no previstas en el rito del convite pascual.

II. *Condiciones para una fructífera comunión*

Es necesario el estado de gracia para una recepción fructífera de la comunión. No basta la fe muerta (Concilio de Trento, sesión XIII, cap. 7, can. 11; D. 880, 893).

1. *San Pablo* (*I Cor.* 11, 17-34) previene a los corintios ante una "indigna" comunión del pan del Señor y de una indigna bebida del cáliz del Señor. Es indigna aquella comunión que se hace en Corinto. La indignidad consiste en la conducta hostil a la comunidad, en el egoísmo y glotonería con que se celebra la cena del Señor y en la irreverencia para con el pan eucarístico. Los corintios se comportan de tal manera como si el pan eucarístico fuera pan corriente. No tienen respeto alguno a la santidad de este pan. Confunden el cuerpo del Señor con el alimento ordinario, y lo tratan como pan cotidiano. Aunque San Pablo no atestigua expresamente que comete pecado mortal todo el que comulga indignamente, enseña esto en lo que a continuación dice. Todo pecado mortal implica una forma de egoísmo y hace que el hombre, mientras dure este estado de apartamiento egoístico de Dios, sea inepto para la comunión eucarística, que sólo puede tener lugar rectamente en la entrega al amor de Dios encarnado en el banquete eucarístico. Cuando el hombre se acerca a este banquete, debe examinarse si está convertido a Dios, si está en condiciones de aceptar el signo

supremo y hecho realidad del amor divino de una manera seria. En caso contrario, la comunión sería un abuso del signo del amor divino, un abuso del mismo divino amor. El abuso del signo salvífico eucarístico que representa y garantiza de un modo especial el amor divino, supone un desprecio de Dios. El que come y bebe indignamente, come y bebe su propio juicio. San Pablo está convencido que las enfermedades y muertes que oye se dan en Corinto, son castigos de la indigna recepción de la comunión. Lo que San Pablo afirma expresamente fué indicado ya por Cristo antes de la institución de la Eucaristía. El lavatorio de los pies, realizado por El, es una señal de su servicial amor. Es una prefiguración de la suprema forma del amor servicial, que se realizó en su entrega en la cruz y se actualiza en la Eucaristía. El corazón humano debe estar bien dispuesto para recibir este amor que se entrega sin reserva. Cristo asegura a sus Apóstoles que ellos están bien preparados (a excepción del traidor), que están limpios (*Io.* 13, 10).

2. Según el testimonio de los *Padres de la Iglesia*, con la participación en la Eucaristía iba siempre junto el conocimiento y la confesión de la propia pecaminosidad. En la *Doctrina de los doce Apóstoles* se dice: "Si uno es santo, participará del convite eucarístico. Si no lo es, hará penitencia" (10, 6). En la iglesia primitiva, antes de dar la comunión, decía el diácono: Lo santo para los santos. En la liturgia de la iglesia oriental se ha conservado esta amonestación. San Juan Crisóstomo fué quien exigió con mayor empeño la ausencia de pecado mortal para una fructuosa recepción de la comunión.

Por el pecado grave (que exigía penitencia pública), el bautizado quedaba excluído de la vida comunitaria de la Iglesia (que se realizaba en la participación eucarística). Así lo entendió la antigüedad cristiana.

El que había pecado gravemente era indigno de recibir la Eucaristía. Cfr. Tratado de la Penitencia.

3. En la *teología medieval* se planteó la cuestión de qué era lo que recibían los que comulgaban indignamente. San Agustín había enseñado que la participación en la carne de Cristo era el medio y el camino para la participación en el Espíritu de Cristo, pero que este efecto sólo se obtenía en aquellos que comían la carne de Cristo con fe y amor. En las disputas eucarísticas se defendió ocasionalmente la opinión de que el cuerpo de Cristo deja de estar

presente bajo las especies si un pecador o un infiel comen el pan consagrado.

Santo Tomás de Aquino distingue un triple modo de comer: uno puramente sacramental, otro espiritual y un tercero puramente espiritual. En la comunión puramente sacramental se recibe el sacramento, pero sin que se opere efecto espiritual alguno. No lo puede obrar, porque el que comulga se opone a ello. Este es el caso de aquellos que se encuentran en estado de pecado mortal. En la recepción espiritual el sacramento produce todos los efectos espirituales que le corresponden, La comunión puramente espiritual consiste en el deseo de la Eucarístía. La recepción sacramental no es vana, porque el deseo por naturaleza alcanza su sentido en la real recepción. Un deseo que no impulse a una posterior recepción real, si ello es posible, no es un deseo propiamente dicho. La comunión puramente espiritual no es, según Santo Tomás de Aquino, un sustitutivo lícito para aquellos que pueden recibir el sacramento. Tan sólo tiene sentido cuando alguien, por alguna razón, por ejemplo por enfermedad, está imposibilitado para comulgar sacramentalmente. El Concilio de Trento aceptó esta triple distinción tomista en su declaración sobre la preparación para la comunión.

4. Si alguien se encuentra en estado de pecado mortal debe antes de comulgar recibir el sacramento de la Penitencia, como determina el *Concilio de Trento*. El Concilio declara: "Si alguno dijere que la sola fe es preparación suficiente para recibir el sacramento de la santísima Eucaristía, sea anatema. Y para que tan grande sacramento no sea recibido indignamente y, por ende, para muerte y condenación, el mismo santo Concilio establece y declara que aquellos a quienes grave la conciencia de pecado mortal, por muy contritos que se consideren, deben necesariamente hacer, previa confesión sacramental, habida facilidad de confesar. Mas si alguno pretendiera enseñar, predicar o pertinazmente afirmar, o también públicamente disputando defender lo contrario, por el mismo hecho quede excomulgado." (Sesión XIII, can. 11; D. 893.) El Código de Derecho Canónico recoge esta disposición. Aunque el pecador quede libre de su pecado por un acto de contrición, de arrepentimiento perfecto, está obligado, no obstante, por la disposición eclesiástica.

De muchas meneras se interpreta el sentido de esta disposición: el arrepentimiento perfecto incluye en sí la voluntad de recibir el sacramento. Es, en cierto modo, una confesión de deseo. Pero

la Iglesia ordena que el pecador no debe darse por satisfecho con este mero deseo del sacramento, cuando es posible su recepción. La disposición eclesiástica exige lo que está en el sentido del deseo del sacramento, es decir, su realización en la real recepción. Cuanto mayor sea el arrepentimiento y el deseo del sacramento contenido en él, tanto más se dará cuenta el pecador de que debe recibirlo de hecho. Y cuanta menor sea la importancia que conceda a la recepción del sacramento, menor será la seriedad de su arrepentimiento. El Concilio quiere estimular en el pecador un vivo arrepentimiento, para que busque encarnarlo en la recepción del sacramento, en cuanto esto sea factible. La contrición debe ser tan fuerte que lleve a ello. Se debe evitar toda poca seriedad y todo engaño en la preparación para el alimento ecucarístico.

La razón real del precepto eclesiástico tan sólo puede conocerse partiendo de la historia del sacramento de la Penitencia. En la iglesia primitiva se creía que la Iglesia, pueblo de Dios, no podía contemplar indiferente que uno de sus miembros no obrase de acuerdo con la misión global de la Iglesia, esto es, extender el reino de Dios, de la verdad y del amor. El pueblo de Dios más bien debía intervenir en un caso semejante y llamar a penitencia al pecador (*Apoc.* 2, 14-16; *Mt.* 18, 15-18; *I Cor.* 5, 9-13; *II Cor.* 2, 5-11) Esto podía llevarse a cabo de múltiples maneras: por la oración al Padre celestial, por la corrección fraterna, por la predicación. La más eficaz de todas era el sacramento de la Penitencia. En la iglesia antigua era excluído de la comunidad eclesiástica el que cometía un pecado grave, sobre todo lo era de la comunidad sacrificial y eucarística. La exclusión es impuesta por aquellos miembros encargados de esta misión por el mismo Cristo, por el obispo o por los sacerdotes penitenciarios nombrados por éste, en nombre de toda la comunidad. El significado de la exclusión del pecador de la vida comunitaria no es su definitivo alejamiento. Más bien debe servir para llamarle a conversión de una manera eficaz. Cuando siga este llamamiento, cuando muestre de una manera seria y fidedigna que se ha convertido, que está dispuesto de nuevo a servir a la tarea impuesta a todos, será incorporado otra vez a la vida comunitaria, sobre todo a la comunidad eucarística. A esta readmisión apunta desde un principio la exclusión.

En la exclusión y readmisión de un pecador se ejercita un acto del poder de jurisdicción pastoral de la Iglesia. En el primitivo modo de administrar el sacramento de la Penitencia, que perdura en nuestros días en el *Pontificale Romanum*, se expone de una manera más

clara que en el rito actual de administración que el pecado y la conversión de un bautizado afectan a la comunidad eclesiástica. La absolución que se usa en la actualidad tiene, en primer lugar, sentido de readmisión en la comunidad eclesiástica, sobre todo en la comunidad eucarística.

La ley eclesiástica según la cual el pecador grave debe recibir el sacramento de la Penitencia antes de tomar la comunión, expresa que por su pecado ha sido excluído de la vida comunitaria de la Iglesia, y que, por tanto, debe ser readmitido en su círculo antes de poder tener parte completa en la acción central del pueblo de Dios, en la celebración eucarística.

5. *Si uno se acerca a la comunión en estado de pecado grave comete un nuevo pecado mortal.* Aunque es grave este pecado, no hay que exagerar su gravedad. Para juzgar de la gravedad de un pecado hay que tener en cuenta el objeto y la intención (cfr. "Tratado del sacramento de la Penitencia"). Por lo que toca al objeto aquellos pecados por los que el hombre ofende directamente a Dios (odio a Dios, blasfemia, impiedad) son más graves que los que van contra la humanidad de Cristo, y estos son más graves a su vez que los que van contra el Cristo sacramental. Entre los últimos hay profundas diferencias. Una comunión indigna es un pecado menos grave que la intencionada y sacrílega profanación de la hostia por odio a Cristo. La autorización de esta gradación de pecados se funda en que por naturaleza Dios es más importante para el mantenimiento del reino de Dios que el Hijo de Dios encarnado, y Este a su vez lo es más que el Cristo sacramental, así como, inversamente, es mayor la tentación de escándalo para con Cristo sacramental que por respecto al Cristo histórico, y mayor por lo que toca a Este que a Dios. Por la intención, las comuniones indignas pueden ser también muy distintas. Así la gravedad del pecado puede ser muy aminorada si la comunión recibida indignamente lo es por miedo (por miedo a llamar la atención dentro de la comunidad al no comulgar).

Es muy cuestionable si *Judas* puede ser tenido como el prototipo del que comulga indignamente, ya que no es cosa segura si recibió la comunión. Los Padres opinan de diversa manera sobre este punto. Si se coloca el relato de la conducta de Cristo para con Judas en la última Cena dentro del marco de la cena pascual quizá pudiera concluirse que Judas no comulgó. Cristo ofreció un bocado a Judas para señalarle como traidor, con el que rompía la comunidad (*Io.* 13, 26). Este incidente ocurrió en la primera parte de la Cena, cuando se comían los alimentos prepara-

torios, que consistían en lechugas silvestres y salsas (*Mt.* 26, 23). El ofrecimiento del bocado a Judas tiene lugar antes de la institución de la Eucaristía, que ocurre en la parte central de la Cena. Tomado que hubo Judas el bocado (que le señalaba como el traidor), entró en él Satanás (no como consecuencia de una comunión indigna, pues aún no había sido instituída, sino como fruto de la supresión de la comunidad con Judas por parte de Cristo), y Judas salió fuera para dar comienzo a su obra (*Io.* 13, 27. 30). Sólo cuando el traidor había salido del círculo de esta íntima comunidad obrada por el amor del Señor en esta hora de despedida, instituyó El la memoria de su amor.

Ya dijimos antes lo más importante acerca de las otras condiciones espirituales requeridas, aparte de la carencia de pecado grave, para una fructuosa recepción de la comunión. Esta consiste en el deseo de unirse íntimamente con Cristo y verse así libre de las miserias y debilidades de la vida cotidiana.

6. *Por lo que toca al cuerpo* está mandado no tomar alimento alguno antes de la Eucaristía. La iglesia primitiva celebró la Eucaristía imitando fielmente la última Cena en el marco de un convite comunitario (cfr. *I Cor.* 11, 17-34; Ignacio de Antioquía, *Epístola a los de Esmirna* 8). Pero ya Tertuliano y Orígenes atestiguan que la Eucaristía será recibida antes que se tome otro alimento. En el siglo IV se dispuso que para recibir la Eucaristía se debía estar en ayunas. En Africa y en las Galias constituía excepción el día de Jueves Santo. En el Concilio de Constanza (1415) declara que si bien Cristo instituyó la Eucaristía después de la Cena, sin embargo la costumbre de la Iglesia obliga a no celebrar la Eucaristía después de la cena, y a que no se reciba sin estar en ayunas, a no ser en caso de necesidad. Lo mismo dicen las disposiciones del Misal Romano.

La razón de la introducción del ayuno eucarístico no estriba en que los alimentos mancillen al hombre, de forma que uno no fuera digno de comer el pan eucarístico. Más bien se quiso poner de relieve la diversidad, la diferencia y excelsitud del pan eucarístico frente a todo otro alimento, evitar toda confusión del convite eucarístico con otro cualquier convite profano y mantener viva la reverencia ante el pan eucarístico. Los abusos de Corinto muestran claramente cuán grande era este peligro de confusión si no se tomaba la Eucaristía antes que otro cualquier nutrimiento (*I Cor.* 11, 17-34). Estas y otras experiencias motivaron las disposiciones eclesiásticas. Consúltese la Teología y el Derecho Canónico para las no raras excepciones del precepto del ayuno eucarístico, especialmente para los casos de enfermedad.

En la antigüedad cristiana a menudo se guardó *continencia* antes de la recepción de la Eucaristía (cfr. *I Cor.* 7, 5). Fué precepto en la Iglesia griega, pero no en la latina. En ello se expresa la diferente postura de la Iglesia oriental y occidental para con los órdenes del mundo. La comunidad matrimonial no es impedimento alguno para una completa participación en la Eucaristía, porque la comunidad de varón y mujer está fundada en el mismo orden de la creación y elevada por Cristo al orden sacramental. Se pone de manifiesto aquí la oposición entre la concepción cristiana de la pureza, por un lado, y la judaico-pagana por otra parte. Así se dice en la *Didascalia*, ordenación eclesiástica de la primera mitad del siglo III: "La mujer en período menstrual y el hombre que tiene flujo seminal, lo mismo que el varón que se une a su mujer y después se separan el uno del otro, pueden acercarse sin impedimento a la asamblea, pues están limpios. Pero en cambio, si uno comete impureza y mancilla a mujer extraña, aunque al separarse de su costado se bañe en todos los mares y en todos los océanos, o se lave en todos los ríos, no quedará purificado" (*Texte und Untersuchungen* 25, Heft 2, 144).

§ 257

Significado salvífico del sacramento eucarístico (Sentido y finalidad del sacrificio de la Misa)

I. *Glorificación de Dios* (*dominio divino*)

1. El sacrifio de la Misa es el sacrificio de la cruz actualizado. "Porque cada vez que celebramos este sacrificio se reitera la obra de nuestra redención" (Secreta del IX domingo después de Pentecostés). Es el sacrificio "por el que participamos en Cristo de sus padecimientos y de su divinidad" (Gregorio Nacianceno, *Discurso* 4, sección 52). Si en la Misa se actualiza el sacrificio de la cruz para que por la inmolación de la carne y de la sangre de Cristo participemos del sacrificio, en él se actualiza la virtud salvífica del sacrificio de la cruz. Este sirvió, como toda la vida de Cristo, al establecimiento del dominio divino (la *glorificación de Dios*) y a la *salud de los hombres*; lo segundo sólo y en tanto contribuya a la

gloria de Dios. Cfr. §§ 155 y 174. La redención de Cristo sirvió de dos maneras a la glorificación de Dios: de una manera más *objetiva* y de otra más *subjetiva*. En el sacrificio de la cruz se ha revelado el Padre celestial con una nueva fuerza que sobrepasa ampliamente a la automanifestación realizada en la creación. La muerte de cruz significa, en una medida finita, la manifestación y realización de la gloria divina obrada por Dios, sobre todo desde los puntos de vista del amor, de la santidad y de la justicia. Frente al Hijo de Dios hecho hombre, entregado a la muerte por el Padre, podemos decir: Es Dios el que obra todo esto. En este hecho se nos revela como el bondadoso y el misericordioso, como el santo y el justo. Porque Dios entregó a la muerte a su *propio Hijo*, se reveló como el amor justo y santo. Porque le arrojó *a los horrores y a la ignominia de esta muerte*, se reveló como juez justo sobre el pecado.

Esta automanifestación y autorrealización del amor, santidad y justicia divinos en forma limitada tuvo lugar cuando el Hijo de Dios hecho hombre aceptó en su corazón, y realizó en su vida, la revelación de la gloria divina en este mundo, de la caridad, santidad y justicia de Dios. Esto aconteció en la entrega a la voluntad del Padre, en la alabanza y honor a Dios, en la obediencia al encargo del Padre. Por su amor y su obediencia superó Cristo el orgullo y la desobediencia del hombre pecador. Por su muerte reconcilió de nuevo los hombres con Dios. Expió los pecados al aceptar sin reservas la maldición que Dios había proferido contra el pecado, destruyéndolo y superándolo radicalmente. En el amor y obediencia que tomaron cuerpo en su muerte, ejecutó la eterna voluntad salvífica de Dios, justo y bondadoso. En su muerte se presentó al Padre como "el primogénito de la creación", y ha instaurado con su entrega total al Padre celestial el culto celestial, el eterno sacrificio de alabanza y acción de gracias, que no terminará jamás (cfr. San Agustín, *De la Ciudad de Dios* 10, 6).

2. Lo que vale del sacrificio de la cruz vale también del sacrificio de la Misa: *es adoración y alabanza, acción de gracias y expiación* (Dogma de fe). El Concilio de Trento declara: "Si alguno dijere que el sacrificio de la Misa sólo es de alabanza y de acción de gracias, o mera conmemoración del sacrificio cumplido en la cruz, pero no propiciatorio; o que sólo aprovecha al que lo recibe; y que no debe ser ofrecido por los vivos y los difuntos, por los pecados, penas, satisfacciones y otras necesidades,

sea anatema" (Sesión XXII, can. 3; D. 950). En el capítulo segundo de la misma sesión se dice: "Enseña el santo Concilio que este sacrificio es verdaderamente propiciatorio, y que por él se cumple que, si con corazón verdadero y recta fe, con temor y reverencia, contritos y penitentes nos acercamos a Dios, conseguimos misericordia y hallamos gracia en el auxilio oportuno (*Heb.* 4, 16). Pues aplacado el Señor por la oblación de su sacrificio, concediendo la gracia y el don de la penitencia, perdona los crímenes y pecados por grandes que sean. Una sola y la misma es, en efecto, la víctima, y el que ahora se ofrece por el ministerio de los sacerdotes, es el mismo que entonces se ofreció a sí mismo en la cruz, siendo sólo distinta la manera de ofrecerse. Los frutos de esta oblación suya (de la cruenta, decimos) ubérrimamente se perciben por medio de esta incruenta; tan lejos está que a aquélla se menoscabe por ésta en manera alguna. Por eso, no sólo se ofrece legítimamente, conforme a la tradición de los apóstoles, por los pecados, penas, satisfacciones y otras necesidades de los fieles vivos, sino también por los difuntos en Cristo, no purgados todavía plenamente."

El Concilio se opuso con estas explicaciones a *algunas doctrinas enseñadas por los reformadores*. Melanchthon escribe en su *Apología de la Confesión de Augsburgo*: "Hay dos clases supremas de sacrificios y ninguna más. Una de ellas es el sacrificio expiatorio, que satisface por la culpa y el castigo pues nos reconcilia con Dios, aplaca la ira de Dios, que no merece perdón de pecados o una reconciliación, sino que se ofrece por los reconciliados para dar gracias por el perdón recibido y por otros beneficios" (Tittmann, *Libri symbolici ecclesiae evangelicae*, 1827, 164). El sacrificio eucarístico tiene un carácter puramente espiritual. Toda la adoración a Dios del hombre redimido está comprendida aquí, es decir, "la fe, la invocación, la acción de gracias, la confesión y predicación del Evangelio, los padecimientos por el Evangelio y otras cosas". El Concilio de Trento rechaza la falsa interpretación del sacrificio eucarístico. La Iglesia ha puesto de relieve en la condenación de la doctrina errónea que la Eucaristía es alabanza y acción de gracias, aunque no es esto exclusivamente.

a) La Eucaristía es, por tanto, *adoración hecha realidad*. Que es realización del culto divino se expresa en la profecía de Malaquías (1, 11). Lo mismo se significa en las oraciones que acompañan la acción sacrificial y que son su marco. En ellas se significa eficazmente el sentido eucarístico del sacrificio. Lo que acontece

en la Eucaristía es participación en el Hosanna en que realizan su entrega a Dios los santos y los ángeles del cielo (Prefacio y Sanctus). En el sacrificio eucarístico la Iglesia se presenta con y por Cristo ante el Padre, y le tributa honor como Señor de los cielos y de la tierra, como el Santo, que es distinto del mundo y, sin embargo, está estrechamente unido a El, y se entrega a El sin reserva. En la oración "per ipsum, etc", que se reza después de la consagración, pide la Iglesia sea concedido todo honor y gloria al Padre por Cristo en la vida del Espíritu Santo.

b) La *adoración es la raíz y el vínculo unificador de toda posible oración.* Cualquier clase de oración está configurada y atravesada por ella. Se realiza en el gozo de la gloria divina, *en la alabanza y honor a Dios, y en la acción de gracias* por su participación, que El nos concede en su gloria, en su amor, y en su santidad, en el ruego de que nos incorpore cada vez más fuertemente a su amor. La adoración del hombre pecador se convierte en expiación por los pecados. Así podemos admitir de antemano que el sacrificio de la Misa, que es la encarnación de una tal adoración al Padre celestial, es a la vez alabanza, acción de gracias, plegaria y expiación hecha realidad. De hecho así se expresa ya en el nombre principal y más apropiado de este sacrificio, en la palabra Eucaristía, que es un sacrificio de acción de gracias y de alabanza. Ya en la *Didache* se usan juntas las palabras "fracción de pan" y "acción de gracias". "Romped el pan y dad gracias, confesando vuestros pecados, para que vuestro sacrificio sea inmaculado" (14, 1). Según San Justino, se rezan oraciones y se dan gracias sobre el pan y el vino. El que preside la reunión da alabanza y honor al Padre omnipotente por el nombre del Hijo y del Espíritu Santo (*Primera Apología,* cap. 65 y 67). La entrega del cuerpo y de la sangre de Cristo es expresión de la acción de gracias de toda la Iglesia, dada al Padre por Cristo y en el Espíritu Santo. Según San Ignacio (*Carta a los de Esmirna* 7, 1), la acción de gracias "es la carne de nuestro Redentor Jesucristo". Se dan gracias por la obra de la Redención y de la Creación. Esto presupone la revelación natural y sobrenatural, y la fe en ellas. Tan sólo el que está unido con Cristo en el Espíritu Santo (cfr. §§ 168 y 183), puede obrarla. Con Cristo se presenta al Padre en aquel movimiento amoroso que es el Espíritu Santo, y le ofrece por y con Cristo la entrega de la acción de gracias. Este presentarse ante el Padre supone la comunidad con Cristo fundada en el bautismo. Sólo el bautizado puede celebrar la

Eucaristía. La acción de gracias que tiene lugar en el sacrificio de la Misa se hace por medio de la inmolación. Pero lo que ocurre en el sacrificio es incorporado a la conciencia creyente por la Iglesia en una serie de oraciones eficaces y dichas ante el Padre celestial. La acción de gracias comienza de una manera especialmente solemne en el Prefacio; en la invitación a alzar los corazones (*sursum corda*) (J. Strangfeld, *Das Dankgebet der Kirche, Lateinische Präfationen des christlichen Altertums. Mit einer Einleitung* von J. A. Jungmann, 1940).

San Agustín advierte a sus fieles que es el mismo Dios quien alza los corazones, y no proviene de las fuerzas humanas. "¿Cómo podemos darte gracias? Porque tenemos alzados los corazones; pero si El no nos los hubiera elevado, estaríamos tirados en tierra" (*Sermones* 6, 3; Edit. G. Morin, *Sermones inediti*, 1917). Como vimos, tan sólo podemos celebrar la acción de gracias o Eucaristía en el Espíritu Santo, en la comunidad con Cristo que está ante el Padre. En la Eucaristía al unir el Prefacio con el canto de los ángeles ante el trono de Dios: santo, santo, santo, se expresa que sólo el hombre que se trasciende a sí mismo y se une a Cristo puede realizar la acción de gracias. La continuación de la oración eucarística en el Canon se hace también en comunidad con los mártires y santos que están ante el Padre celestial en y por Cristo. En las liturgias orientales, en las que las oraciones eucarísticas ocupan un espacio más amplio, se manifiesta esto más claramente. En un comentario de la liturgia bizantina se interpreta el Prefacio y el Canon de la siguiente manera: "El sacerdote camina con las potestades angélicas; ya no está en la tierra, sino en el cielo; colocado ante el terrible trono de Dios, y contempla el magno, inefable e incomprensible misterio de Cristo... El sacerdote se acerca con confianza al trono de la gracia divina, con corazón puro, en la seguridad de la fe, hablando a Dios, y no como en otro tiempo Moisés hablando en la tienda por medio de la nube, sino contemplando la gloria del Señor en su esplendor y revelación. Es introducido en el conocimiento de Dios y en la fe de la Trinidad santa, hablando a Dios cara a cara. Entre dos querubines, junto al arca, contempla el culto celestial y es iniciado en él... En espíritu ve e invoca el triple santo, santo, santo de alabanza de los serafines". De los presentes se dice: "Contemplando directamente los misterios divinos y hechos partícipes de la vida inmortal y de la naturaleza divina, alabamos el incomprensible misterio de la salud del Hijo de Dios". Brightmann, *The Historia mystagogia and other Greek Commentaries on the*

Byzantine Liturgy, en "Journal of Theol. Studies" 9 (1908), 392. Confróntese H. Keller, *Die Kirche als Kultgemeinschaft*, en "Benediktinische Monatsschrift" 17 (1935), 348-358.

II. *La salud humana*

1. La acción de gracias que ofrecemos a Dios debe alzarse siempre del fondo de la propia insuficiencia y pecaminosidad. Es precisamente la mirada puesta en la gloria divina la que permite al hombre conocer con más claridad su propia imperfección. Así la acción de gracias va unida siempre con la *confesión de nuestros pecados* (cfr. Orígenes, *De oratione* 14, 5; 33, 1). Se convierte en un *ruego pidiendo el perdón de los pecados* y en una confortación y plenitud de la vida divina en nosotros (véanse los *Kyrie, Gloria, Oraciones*, especialmente las *Poscomuniones*, el *Nobis quoque peccatoribus*). De hecho el sacrificio eucarístico tiene la virtud de superar el pecado; pero no borra el pecado directamente, ni el venial ni el mortal, sino que obra la gracia de la penitencia y aumenta la caridad. De este modo se superan siempre de nuevo la imperfección y pecaminosidad que han quedado siempre en el bautizado y que surten sus efectos. Porque en el sacrificio eucarístico la Iglesia se presenta ante el Padre por Cristo en el Espíritu Santo en acción adoradora, suplicante, de alabanza y de acción de gracias, se incorpora cada vez más intensamente al amor y a la vida gloriosa de Dios y es liberada del pecado. En la entrega al Padre, que realiza la Iglesia en el sacrificio eucarístico, se destruye continuamente el orgullo y egoísmo, se obran y se confortan la santidad y la caridad. Porque cada generación en la Iglesia está siempre amenazada por el pecado, necesita continuamente de la purificación, de la santidad y de la perfección del sacrificio eucarístico. Las penas temporales del pecado son perdonadas inmediatamente por el sacrificio de la Misa en cuanto que en él se ofrece al Padre la obra expiatoria de Cristo.

2. Así la Eucaristía se convierte, al modo como es expresión de la unidad de la Iglesia, en *fuente y garantía de la unidad amenazada por el egoísmo*. No sólo como comunión, sino también como sacrificio es la Eucaristía el sacramento de la unidad, de la unidad de los que ofrecen con el Padre celestial y de los oferentes entre sí.

3. Finalmente, el sacrificio eucarístico es un *ruego dirigido al Padre pidiendo la salud*. En las oraciones litúrgicas expresamos con palabras lo que pedimos a Dios en las obras. Se ora por todos los que están unidos con Cristo por el bautismo, por los miembros del cuerpo de Cristo, por todos los hombres e incluso por la glorificación del cosmos: para que en su día resplandezca en el mundo la gloria de Cristo oculta actualmente.

De modo especial se ruega por los difuntos. En nuestros días se pide por ellos no solamente en el sacrificio eucarístico. Ya desde el siglo III se vienen elevando preces por los difuntos en el sacrificio eucarístico; pero poco a poco se implantó la creencia y la costumbre de ofrecer por ellos el mismo sacrificio. En su realización, el sacrificio eucarístico es una oración dirigida por la Iglesia a Dios para que por la pasión y muerte de Cristo, que se actualizan en la Eucaristía, sean librados los difuntos de todas las deficiencias y sean hechos partícipes de toda la gloria y esplendor.

San Juan de Jerusalén explica (*Catequesis mistagógicas* sección 8-10): "Después de la realización del sacrificio espiritual, del culto incruento, invocamos a Dios sobre aquel sacrificio de expiación pidiendo para la Iglesia paz, tranquilidad y orden en la vida pública, pedimos por el emperador, por el ejército, por los aliados, por los enfermos y oprimidos. En pocas palabras, pedimos por todos los que necesitan ayuda y ofrecemos por ellos este sacrificio. Después recordamos a los que murieron, sobre todo a los patriarcas, profetas, apóstoles, mártires, para que Dios escuche nuestras oraciones por su intercesión. Rogamos también después por los difuntos santos Padres y obispos, y todos nuestros muertos. Creemos, pues, que este santo y excelso sacrificio es de provecho y utilidad para las almas por las que es ofrecido. Ofrecemos a Dios nuestras plegarias por los difuntos, aunque fueran pecadores. Ofrecemos... por Cristo crucificado por nuestros pecados. Así reconciliamos a Dios misericordioso con ellos y con nosotros."

San Agustín cuenta que el sacrificio de nuestra redención fué ofrecido por su madre Mónica (*Confesiones* 9, 12). Estando su madre a punto de morir dispuso que se hiciera recuerdo de ella en el altar de Dios al que ella había servido todos los días sin pausa. "Sabía que en el altar era ofrecida la víctima por la que se destruye la carta que da testimonio contra nosotros, y que en él ha sido vencido el enemigo que anota nuestros pecados y busca lo que nos puede ser de reprensión, pero que nada encontró en Aquel por el que vencemos. ¿Quién derramará de nuevo su sangre inocente? ¿Quién

devolverá el precio que él pagó para liberarnos del enemigo? En el sacramento de nuestro rescate ha puesto tu sierva unida su alma con el vínculo de la fe" (*Confesiones* 9, 13).

Aunque San Agustín recomienda vivamente el ofrecimiento del sacrificio por los difuntos para venir en ayuda suya, reconoce y admite que puede ofrecerse el sacrificio por los difuntos como acción de gracias. El que el ofrecimiento del sacrificio de la Misa por los difuntos sea acción de gracias o petición depende de la vida que llevara uno durante los días de su peregrinación. "No se puede negar que las almas de los difuntos son aliviadas gracias a la piedad de sus familiares todavía vivos, si se ofrece por ellos el sacrificio del Mediador o si se hace limosnas a la Iglesia en su favor. Pero tan sólo sacan provecho aquellos que durante su vida merecieron que se les ayudase en su día. Pues hay una manera de vivir que no es buena del todo como para no necesitar de una tal ayuda después de la muerte, ni tampoco mala del todo como para no poder recibir ayuda después de la muerte. Pero hay, además, una vida tan buena que no necesita de una tal ayuda, y hay también una manera de vivir tan mala para la que no es posible ayuda alguna después de la muerte... El sacrificio del altar y las limosnas que se ofrecen por todos los bautizados difuntos significan para los buenos cristianos una acción de gracias; para los no malos del todo, un sacrificio propiciatorio; para los muy malos no sirve de ayuda, pero siempre es un cierto consuelo para los vivos. Al que le aprovecha de alguna forma este sacrificio es o porque el perdón se hace completo, o incluso porque se alivia la condenación misma" (*Enquiridion*, cap. 29). En la Edad Media se creía que en ciertos casos un determinado número de misas libraba del purgatorio. Esta creencia errónea adquirió tal dimensión antes de la Reforma, que el Concilio de Trento tuvo que poner fin a tales abusos.

III. *Apéndice*

1. Si la Eucaristía es adoración y expiación, acción de gracias y oración hecha realidad, *tan sólo puede ser ofrecida a Dios*. El Concilio de Trento declara (sesión XXII, cap. 3; D. 941); "Y si bien es cierto que la Iglesia a veces acostumbra a celebrar algunas misas en honor y memoria de los santos, sin embargo, no enseña que a ellos se ofrezca el sacrificio, sino a Dios solo que los ha coronado. De ahí que "tampoco el sacerdote suele decir: Te ofrezco a ti el sa-

crificio, Pedro y Pablo", sino que, dando gracias a Dios por las victorias de ellos, implora su patrocinio para que aquellos se dignen interceder por nosotros en el cielo, cuya memoria celebramos en la tierra". Véase también el canon 5. En la acción de gracias de la iglesia militante por la gloria de los hermanos y hermanas difuntos se expresa la unión de todos los cristianos. Esta acción de gracias tiene su expresión en la actualización del sacrificio de la cruz, pues toda la salud viene de la cruz de Cristo. Todos los santos del cielo deben su gloria a Cristo, único Mediador entre Dios y el hombre. La acción de gracias por los hermanos y hermanas muertos implica en sí un ruego a Dios para que, por el amor de los moradores celestiales que alaban y ensalzan perpetuamente al Padre y viven ya en la gloria, seamos conducidos al lugar donde ellos moran. Pedimos a los santos su directa intercesión no porque no tengamos suficiente confianza en el único Mediador entre Dios y los hombres, sino porque nuestra plegaria es imperfecta y dudosa y, por tanto, puede ser hecha por aquellos que están más vivamente unidos a Cristo que nosotros. Depositamos nuestras oraciones en sus manos y confiamos que ellos, purificados de todo egoísmo, las transmitirán al Padre con más eficacia y más unión a Cristo. Cfr. § 173. El volver la mirada a los santos responde a la voluntad divina que quiere que las criaturas se ayuden con la virtud de Dios entre sí para llegar a la perfección.

2. De una manera especial recuerda la iglesia a los *mártires* al ofrecer el sacrificio eucarístico. El mártir está en estrecha relación con la muerte y resurrección del Señor por sus sufrimientos, por la entrega de su vida obrada en la virtud del Espíritu Santo. En su muerte y en su victoria se traduce la victoriosa muerte de Cristo (confróntese § 173). Es conveniente, por tanto, que allí donde se actualiza la muerte del Señor se haga memoria del mártir, que participó del sacrificio de Cristo no sólo por el misterio, sino por la entrega de su vida (no sólo sacramentalmente, *sacramento*, sino también *imperio passionis*: Hieronymus, *Comentario al evang. de Mateo* 1, 8).

§ 258

Eficacia del sacrificio eucarístico en la iglesia y en sus miembros (Valor del sacramento eucarístico)

1. En la Eucaristía se hace eficaz la virtud salvífica del sacrificio de la cruz, del que es su actualización. Significa, por tanto, adoración, acción de gracias, una alabanza y expiación de valor infinito. Cristo se ofrece en el sacramento eucarístico por el ministerio de la Iglesia con la misma caridad y obediencia al Padre que lo hiciera en la cruz. Se tributa al Padre el honor y la alabanza que le corresponde. Este efecto del sacramento no es impedido por ninguna indignidad humana, porque está fundamentado en la dignidad de Cristo.

La Eucaristía es el sacrificio de Cristo en cuanto El es la Cabeza de la Iglesia. En la Eucaristía Cristo es oferente, todo e íntegro. El Señor glorificado ofrece por la Iglesia, su Esposa, a la que ha confiado sus misterios. La Iglesia es su instrumento, su boca, su mano. No es un instrumento sin vida, sino vivo. Carga consigo con la responsabilidad de lo que el Señor hace por medio de ella. Acepta el amor y la obediencia de Cristo. Por Cristo, mejor dicho, por el Padre celestial, es incorporada a la caridad y obediencia de su Cabeza. Ella misma ofrece, ya que por ella como instrumento suyo ofrece Cristo. Ella, la Esposa, se une al sacrificio de su Esposo y se ofrece a sí misma con y por El. Porque Cristo ofrece al Padre celestial su alabanza y propiciación por el ministerio de la Iglesia, está también ella presente ante el Padre en actitud adorante y propiciatoria, dando gracias y suplicando. La virtud de su adoración y alabanza, de su acción de gracias, de su plegaria y expiación está fundamentada en la oración, acción de gracias y propiciación de su Cabeza, y depende también de la fuerza con que ella se une a la adoración y acción de gracias del Señor, de su voluntad de entrega, de su amor y de su obediencia, de la santidad y pureza de sus miembros. Cada uno de los miembros de la Iglesia, esto es, cada uno de los bautizados es responsable del valor del sacrificio eucarístico en cuanto que la Eucaristía es también el sacrificio de la Iglesia. La Iglesia puede dar culto a Dios en el sacrificio de una

manera más digna cuanto más santa sea ella misma en sus miembros. Debe purificarse siempre de todos los pecados para poder alabar y honrar mejor a Dios, suplicarle y darle gracias. Cfr. §§ 172 y 174.

2. Por lo que toca a la virtud infinita del sacramento eucarístico puede plantearse la cuestión siguiente: ¿Cómo se explica que las numerosas Misas no hayan desterrado de la tierra los pecados y la miseria proveniente de ellos? Es evidente que esto se debe a que la inconmensurable virtud del sacrificio de la Misa no se realiza exhaustivamente bajo todos los aspectos. Puede surtir sus efectos como adoración y acción de gracias, como honor y alabanza, en cuanto que es Dios quien recibe la adoración y la acción de gracias, la alabanza y el honor. La significación santificadora y salvífica del sacrificio de la Misa unida al culto divino no puede surtir sus efectos en su virtud infinita, porque el hombre sólo tiene una capacidad receptiva limitada. Según Santo Tomás de Aquino, la medida de la eficacia del sacramento eucarístico en el hombre depende de la *fe y del celo en la entrega* con que uno abraza el sacrificio. También en el canon de la Misa se pide la fe y la entrega (*fides et devotio*) como actitudes internas para una eficaz participación en el sacrificio. El pecado dificulta, pues, la eficacia del sacrificio, tanto más cuanto mayor y más amplia sea esta eficacia, pues es hermetismo para con Dios y para con el prójimo. Por la fe y la caridad se abre el hombre a Dios y al prójimo, y puede aceptar la gracia divina.

Desde este mismo punto de vista se puede contestar también la cuestión de si es más eficaz el sacrificio de la Misa celebrado por un sacerdote piadoso que el ofrecido por uno pecador. En cuanto a la "presencia" objetiva del sacrificio de la cruz y por lo que toca a la obra del mismo Cristo, no hay distinción alguna. En cuanto a la voluntad sacrificial humana, la Misa de un sacerdote celoso es más eficaz que aquella de uno menos piadoso.

3. En conexión con la *aplicación* (aplicación del sacrificio de la Misa por el sacerdote celebrante) surge aquí una cuestión especial. Aunque todos los bautizados tienen parte en el sacrificio de Cristo en la medida de su fe y de su entrega, y ninguno obra en menoscabo de los demás, puede la Iglesia, sin embargo, pedir a Dios en el ofrecimiento del sacrificio que se aplique de un modo especial para determinados hombres o intenciones. La Iglesia ofrece

como sierva de Cristo por una "intención particular". En el sacrificio dirige su mirada a una necesidad concreta y ofrece el sacrificio a Dios como plegaria hecha realidad por la curación de esta necesidad. Ya que Cristo ofrece el sacrificio al Padre celestial por el ministerio de la Iglesia, no cabe duda alguna que cuando se presenta ante el Padre puede y le está permitido indicar determinadas intenciones en su plegaria. La Iglesia, esposa del Señor que, glorificado, está sentado a la diestra del Padre, tiene la certeza de que será oída su oración hecha por medio de Cristo. Toda comunidad obra por sus miembros. La Iglesia expone sus intenciones y preocupaciones particulares por medio del sacerdote que celebra el sacrificio cuando presenta al Padre la petición encarnada en el sacrificio de la Misa. En su nombre y por encargo suyo pide el sacerdote al Padre celestial, por mediación de Cristo, para que la virtud salvífica del sacrificio se aplique de un modo especial a un determinado fin. Virtud que comprende a toda la Iglesia y a todo el mundo, y que puede ser satisfactoria, propiciatoria, impetratoria o eucarística. Cualquier petición y gracia del reino de Dios pueden ser objeto de una especial intención de la Iglesia oferente. Nos referimos a esta petición dirigida al Padre celestial por el sacerdote en nombre y por encargo de la Iglesia para que la virtud del sacrificio de la Misa obre singularmente en determinados hombres, cuando decimos que el sacrificio de la Misa es ofrecido por una intención particular o es aplicado por algunos hombres determinados, vivos o difuntos, o por un grupo de personas.

La *Iglesia impone la obligación a los sacerdotes que obran en su nombre y por encargo suyo de aplicar numerosas misas de esta manera.* Así, por ejemplo, los domingos y días festivos el párroco debe celebrar el sacrificio de la Misa por su parroquia. Una obligación especial nace y tiene su fundamento en los estipendios de Misa. El estipendio sustituyó al usual y corriente ofrecimiento de dones que se hacía en la antigüedad. Como ya vimos, este ofrecimiento tenía el sentido de preparar la materia del sacrificio y expresar de este modo la participación de los donantes en el mismo sacrificio. Además, servía para el mantenimiento de los sacerdotes y de los pobres. En nuestros días el estipendio (entrega de dinero en lugar de los primitivos dones naturales) sirve igualmente para asegurar las condiciones externas del sacrificio. Es, pues, una forma de participación en el sacrificio. De la intención del que da el estipendio depende que esta forma sea puramente externa o interna. Ordinariamente el donante de estipendio expresa por la dona-

ción su fe y su entrega al sacrificio de Cristo de una manera muy clara y muy sensible; ofrece dinero para que pueda celebrarse el sacrificio de la misa al modo como el dador de dones en la antigüedad. Los dones (pan y vino) se ofrecían en la antigüedad durante la celebración, mientras que en el estipendio el ofrecimiento tiene lugar antes del sacrificio y con vistas al futuro sacrificio. El sacerdote que recibe el estipendio acepta en cierto sentido el encargo y la obligación de celebrar una determinada Misa por esta intención, con lo que se cumple la función sacrificial que tenía el ofrecimiento de dones para el sacrificio de la Misa. El sacerdote realiza la ordenación aceptada por él de un determinado sacrificio de la Misa, al celebrar la Misa por causa del estipendio. Actúa aquí en nombre de la Iglesia, pero como encargado y representante del dador del estipendio, por cuya ocasión celebra la Misa. Expresa la ordenación de una manera clara, puesto que, como se dice, tiene de antemano la intención de "aplicar" la Misa por el que da el estipendio. En la naturaleza misma de la cosa tiene su raíz el que la persona que da el estipendio reciba unos efectos especiales de gracia de esta Misa; esto corresponde, además, a la creencia de la Iglesia. Una vez que el sacerdote ha dicho la Misa, esto es, ha cumplido su misión de depositario, pasa a ser suyo el estipendio. Para evitar abusos, la Iglesia ha dado leyes y normas muy severas y detalladas. El sacerdote no "aplica" directamente por razón de las disposiciones de la Iglesia, sino por su papel de encargado por la aceptación del estipendio. La legislación eclesiástica ha determinado con exactitud esta relación y ha dado normas para su protección. Así no se puede denominar compra o pago la entrega de un estipendio, sino sólo ofrecimiento de la materia y demás elementos necesarios para la celebración. Cfr. Eichmann-Kl. Mörsdorf, *Lehrbuch des Kirchenrechts*, 1953; M. de la Taille, S. J., *Mysterium fidei*, París, 1924, 339-62; K. J. Merk, *Abriss einer liturgiegeschichtlichen Stellung des Messtipendiums*, 1928.

4. Según una muy extendida opinión, por una tal "aplicación" se concede un determinado efecto limitado del sacrificio de la Misa, pero no ella misma. Según esta doctrina, Dios ha dispuesto una cantidad determinada de frutos para cada Misa, sobre la que la Iglesia dispone en la aplicación. Cuanto mayor sea el círculo de personas e intenciones a las que se apliquen estos frutos, tanto menor será el provecho y utilidad para cada uno de los individuos. Esta doctrina se basa en la prohibición de la Iglesia de aceptar un esti-

pendio para un sacrificio cuya aplicación está mandada ya por alguna otra razón jurídica, así como el aceptar más de un estipendio por una misma misa. Estas disposiciones eclesiásticas no demuestran la existencia de un fruto determinado y limitado para cada una de las misas. Esta doctrina es difícil de compaginar con la de la identidad del sacrificio de la cruz y del sacrificio de la Misa. No es posible demostrar una positiva disposición de Dios determinando que cada Misa sólo puede producir una cantidad determinada de frutos. La prohibición eclesiástica de no aceptar más que un estipendio por cada misa se debió, como atestigua la Historia, sobre todo a conveniencias de la disciplina de la Iglesia y no a la creencia en una cantidad determinada de fruto sacrificial. Para evitar abusos existentes y evitar otros de nuevos, el estipendio de la Misa fué objeto de detenidas y severas normas a partir del siglo XVI. Normas que tienden a evitar toda utilización simonística y materialista del sacrificio de la Misa. Al correr de los tiempos, y según las necesidades, han sido modificadas, hechas más rigurosas, concebidas de un modo más exacto y concreto, hasta llegar a alcanzar la forma actual que tienen en el Código del Derecho Canónico. Cfr. E. Eichmann-Kl. Mörsdorf, *Lehrbuch des Kirchenrechts*, 1953, II, 51-61.

En este contexto no se puede decir que cada misa contenga solamente una determinada cantidad de efectos, y que esta cantidad es aplicada por el sacerdote a éste o a aquél. El hecho de que en las normas eclesiásticas no se hable de la aplicación de los frutos de la misa, sino del sacrificio de la Misa, está en favor de lo dicho. Cfr. Rohner, "Die Messapplikation nach der Lehre des hl. Thomas", en "Divus Thomas" (Friburgo de Suiza), 2 (1924), 385-410; 3 (1925), 64-91. Cfr. Código de Derecho Canónico y la Liturgia.

5. Por tanto, sólo hay *frutos de la Misa* en el sentido de que todas las misas producen determinados efectos concretos en los participantes según la medida de su disposición sacrificial. Se acostumbra hablar de tres clases de frutos de la Misa: generales, especiales y especialísimos. Se entiende por frutos generales los efectos producidos por la Misa como sacrificio de Cristo ofrecido por la Iglesia y para la Iglesia en todos los miembros de la misma e indirectamente también en los que están fuera de la Iglesia. Por frutos especiales se entienden aquellos efectos que reciben los que están físicamente presentes en el sacrificio y participan del mismo. Por especialísimos se entienden aquellos efectos que son concedi-

dos a los que va destinada la aplicación del sacrificio (*fructus generales, speciales, specialissimi;* los últimos son llamados también *fructus ministeriales*).

§ 259

La virtud salvífica de la comunión eucarística (Los efectos de la santa comunión)

I. *Unión con Dios*

1. Porque la Comunión es, como hemos visto, la perfecta participación en el sacrificio eucarístico, es ella la que consuma y acaba la virtud salvífica del sacramento de la Eucaristía. El que comulga se hace partícipe plenamente de la virtud salvífica del sacrificio eucarístico. Queda incorporado al movimiento de adoración, de alabanza y de acción de gracias, de oración y propiciación, que acaece en la realización del sacrificio, con mayor intensidad y de una manera más viva que el que no recibe la comunión. La Eucaristía es la plenitud y consumación de nuestra participación en el sacramento eucarístico, no solamente en el sentido de representar un grado superior de participación, sino más bien en el sentido de ser una especial y peculiar participación. En ella se cumple la participación en el sacrificio como banquete. Es, por tanto, la correalización del sacrificio que de la manera más significativa corresponde a la figura del sacrificio eucarístico. Por esto, la virtud salvífica de la Eucaristía surte sus efectos en el que participa plenamente del sacrificio eucarístico, no solamente en mayor medida, sino también de forma distinta, a como sucede en el que no correaliza plenamente el sacrificio. Si la virtud salvífica de la Eucaristía obrase sólo en grado mayor en el que comulga que en el que no recibe la comunión, no sería necesario hablar de un modo particular de la significación salvífica de la comunión. Pero ya que la virtud salvífica de la Eucaristía es distinta en el que comulga del que no toma la comunión, es decir, que no participa perfectamente del sacrificio eucarístico, debemos exponer en concreto el efecto salvífico particular de la comunión.

Santo Tomás de Aquino describe de la siguiente manera los efectos de la Eucaristía (*Suma Teológica* III, q. 79, art. 1): "El efecto de este sacra-

mento se debe considerar primero y principalmente, por razón de lo que contiene, que es Cristo, quien, así como cuando vino visiblemente al mundo le trajo la vida de la gracia, según aquello: "La gracia y la verdad vinieron por Jesucristo", así también, viniendo al hombre sacramentalmente, le da la vida de la gracia, al tenor de esto: "Quien me coma vivirá por Mí". Por eso dice San Cirilo: "El verbo vivificante de Dios, al unirse a su propia carne, la tornó vivificante también. Convenía que se uniera El a nuestros mismos cuerpos con su carne sagrada y con su preciosa sangre, tomados mediante la bendición vivificadora del pan y del vino."

En segundo lugar, por la representación de la pasión del Señor, como ya dijimos. Por eso los efectos que la pasión hizo en el mundo los hace este sacramento en el hombre. Y así, comentando el Crisóstomo las palabras "salió agua y sangre", dice: "Puesto que de aquí toman principio los sacramentos, cuando te llegues al tremendo cáliz llégate como si bebieras del costado mismo de Cristo." Por eso dice el Señor: "Esta es mi sangre, que será derramada por vosotros en remisión de los pecados."

En tercer lugar, se considera el efecto de este sacramento por el modo como se da: se da a manera de comida y de bebida. Y así todo lo que hacen el manjar y la bebida materiales en la vida corporal, como sustentar, reparar y deleitar, lo hace este sacramento en la vida espiritual. Por eso dice San Ambrosio: "Este pan es de vida eterna, pues sustenta la sustancia de nuestra alma." Y el Crisóstomo: "Se deja tocar, comer y abrazar por quienes lo desean." Y el mismo Señor: "Mi carne es verdadero manjar, y mi sangre, bebida verdadera."

Finalmente, el efecto se considera por las especies con las que se da. Por eso dice San Agustín: "Nuestro Señor nos dió su cuerpo y su sangre en cosas que se hacen de muchas, ya que el pan es uno que se hace de muchos granos; y el vino, de muchos racimos." Y en otro lugar dice: "Oh sacramento de piedad, oh signo de unidad, oh lazo de caridad."

Y pues Cristo y su pasión son causa de la gracia y no hay refección espiritual ni caridad sin gracia, es evidente que este sacramento la confiere."

2. El *efecto principal* de la comunión eucarística es la *profundización e interiorización de la comunidad con Cristo*. Incrementa también la aún incompleta participación en el sacrificio de Cristo y afianza la comunidad con Cristo establecida por el bautismo. El que es asido por Cristo con nuevas fuerzas y se une a El con más intimidad, se presenta también con nuevas fuerzas y vitalidad nueva ante el Padre, para adorarle y alabarle. El que comulga recibe la carne de Cristo en su realidad viva. Come la carne del Señor, que se une a él en la forma del pan, y bebe su sangre en la apariencia del vino. No se puede pasar por alto en este contexto que el mismo Cristo nos regala su carne y su sangre. No se puede tomar su cuerpo como se toma un objeto cualquiera, sino que hay que recibirlo de El. Es el Padre celestial quien en el último término sirve la

mesa y reparte el pan a aquellos que han sido hechos hijos suyos por Cristo en el Espíritu Santo y están ante su acatamiento. Todos los dones espirituales vienen del Padre celestial; nos son dados en el Espíritu Santo, en la corriente de la caridad divina (cfr. § 90). Así como el Padre entregó a su Hijo a la muerte de cruz, tambien lo entrega en la Eucaristía como alimento, pues actualiza el cuerpo y la sangre inmolados de su Hijo en la forma del pan y del vino.

La autodonación del Señor en forma de pan y de vino *trasciende a todas las otras maneras de autoentrega de un hombre a otro hombre, que nos son conocidas por la experiencia.* Ningún hombre puede darse a otro con esta intensidad y fuerza. El hombre puede dar a otro cosas de su propiedad, que son signos de su amor, de su confianza, de su amistad y de la fidelidad, si se dan con sentido. El hombre puede hacer que otro participe de sus conocimientos, de su experiencia, de sus vivencias, de sus propósitos y planes. Incluso, puede darse a sí mismo, hasta cierto grado, por ejemplo, en el matrimonio, en la amistad. Pero jamás alcanza esta autodonación aquel límite que está por sobre todo límite. No puede rebasar aquella barrera que le ha sido puesta, porque el hombre está encerrado en sí mismo de un modo infranqueable. No le está permitido sobrepasar este límite, porque, de lo contrario, se menospreciaría a sí mismo y arrastraría en su propio envilecimiento al que recibe la entrega. Lo cual ya no sería expresión de amor, sino de egoísmo. Otra razón impide también la autoentrega ilimitada del hombre: si alguien hiciera el jamás afortunado intento de darse al Tú incondicionalmente, le haría donación también de sus propios defectos e imperfecciones y se convertiría en estorbo para él.

Cristo puede ir en su autodonación más allá de todas las entregas que nos son conocidas. Tiene poder para hacerlo. No sólo nos llena su virtud, su espíritu, su pensamiento, su amor, sino que nos da su realidad viviente. Escogió la forma del pan y del vino para poder realizar esta entrega incondicional. Gustamos inmediatatamente las formas, pero por ellas de su cuerpo y de su sangre. Esta autodonación es expresión del supremo amor. Aquel alimento es señal del amor de Dios que viene a nosotros (*Mt.* 6, 25-34). En la comunión recibimos en nosotros el amor del Creador (Cfr. M. Th. Breme, *Vom Sinn des Mahles,* 1939). El alimento eucarístico es encarnación del supremo amor, que logra aquí lo que siempre buscó el amor, pero que jamás consiguió: hacerse por

completo una misma cosa. Sólo es capaz de esto el amor que tiene poder de realizarse a sí mismo de un modo perfecto, el amor omnipotente. Cristo pudo entregarse. Precisamente porque se da, se sustenta y mantiene a sí mismo. Sin que El pierda su ser, Cristo incorpora a su gloria al hombre que ha sido obsequiado por El con el don de su entrega. Además, en El no hay deficiencia o imperfección alguna que pudiera ser estorbo para los que le reciben. El cuerpo que El da es su cuerpo glorioso, fuente de pureza y de vida.

3. Cristo *no nos regala su cuerpo muerto, sino vivo.* Por la acción sacramental está presente sólo su cuerpo bajo la apariencia del pan y sólo su sangre bajo la del vino (cfr. § 252). Pero porque Cristo está vivo y por la íntima unión de todas sus partes el cuerpo del único Cristo está vivificado e impregnado de la sangre, y ésta invade todo el cuerpo, al tiempo que el alma está en el cuerpo y en la sangre. Toda la actual naturaleza de Cristo está dominada por el Logos. De ahí que la entrega del cuerpo de Cristo es de hecho entrega de todo su ser. Así puede decir: Yo soy el pan de la vida (*Io.* 6, 35-48). Y puede equiparar la comunión de su carne y sangre con la comunión de sí mismo. "El que come mi carne y bebe mi sangre está en mí y yo en él. Así como me envió mi Padre vivo, y vivo yo por mi Padre, así también el que come vivirá por mí" (*Io* 6, 56-57). Lo que se ha comido no es un simple objeto, una realidad sin vida. El pan eucarístico no puede ser comido como pan cualquiera. No se le puede poseer y disponer de él sin más. El que comulga acepta en sí al mismo Cristo personal. No toma una parte del Señor. Por la comunión no sufre menoscabo la personalidad de Cristo. La unión con Cristo, obrada por la comunión, se realiza en el ámbito personal. Es un *encuentro con Cristo de gran fuerza e intimidad.* La comunión no es un mágico proceso impersonal. Por ella no se apodera el hombre de fuerzas y realidades divinas. El mismo Cristo está presente y se da. Cfr. §§ 252 y 254.

Este encuentro *se distingue de otro cualquier encuentro.* Como ya vimos, a toda otra relación Yo-Tú le están puestas unas barreras infranqueables. Radican en la personalidad del hombre y se hacen visibles y sensibles de una manera muy clara en su ser corpóreo. El cuerpo es un instrumento de comunión; pero, al mismo tiempo, es una limitación. Es un puente y un muro infranqueable. Cuando el hombre en su camino encuentra a otro hombre, es que se une a él por la admiración, por la fidelidad, la reverencia, la

amistad y el amor; significa que participa de la vida del otro. Lo que acaece en los encuentros humanos ocurre también en la Eucaristía. Pero este encuentro se distingue de todos los demás porque no tiene que detenerse allí donde se debe parar cualquier otro encuentro humano. En la Eucaristía, Cristo se incorpora real y vitalmente al comunicante, en forma de alimento. El encuentro tiene efecto como comunión. La comunión se hace en forma de encuentro personal y está libre de toda materialización impersonal; el encuentro es distinto de toda mera asociación o congregación externa o de una vinculación puramente mental.

El encuentro de dos hombres puede reducirse a un frío estar juntos físicamente. Si quiere ser algo más, es decir, si quiere ser digno de hombres, debe incluir la revelación del misterio personal y la penetración en él. Cuando Cristo se da corporalmente en forma de alimento, *se hace patente y se revela al que le recibe*. Es el Logos el que se entrega en su naturaleza humana, bajo la forma de pan, al dar su propia carne como alimento; es el Verbo personal del Padre, por el que Este abarca toda la realidad y la penetra hasta su más íntima esencia. Es la Verdad, la Luz de Dios (cfr. § 86). Recibimos la autorrevelación del Verbo personal del Padre en la fe y en el conocimiento creyente. Cristo mismo definió como fe el ir a El y acercarse a su persona (*Io* 6, 35). Por la fe vemos y penetramos su misterio. Esta mirada sólo es posible en la luz obrada por el Espíritu Santo y por la virtud que El ha creado. Tan sólo el que está iluminado por el Espíritu Santo puede contemplar por la fe la realidad del misterio de Cristo, creada y dominada por el Espíritu Santo (*Io*. 6, 63). De ahí que Cristo llame a la fe comunión del pan, que es El mismo (*Io*. 6, 35). Por la equiparación de fe y comunión no se destruye la realidad de la comunión, que es un comer corporal de la carne y un beber real de la sangre. *Pero el comer está configurado por la fe* y está lleno de su virtud y de su luz; está soportado por el movimiento de la fe. Comprende la entrega a Cristo, a Cristo que se da y se revela a sí mismo. Entrega que es obrada por la fe viva. Cfr. R. Guardini, *Besinnung vor der Feier der heiligen Messe*, II, 1940, 81-104. Véase también E. Brunner, *Wahrheit als Begegnung*, 1938.

La unión en la amistad o en el amor *se realiza en un intercambio vital*. Dos amigos se influyen mutuamente en su manera de pensar, de querer, de sentir, de imaginar. También la comunidad con Cristo, obrada en la Eucaristía, muestra su virtud en un intercambio vital entre Cristo y el que comulga. Pero Cristo no recibe

nada de la defectuosidad humana, sino que da su gloria. El que comulga queda enraizado más fuertemente en la vida gloriosa de Cristo. Esta mayor comunión con Cristo tiene como resultado una mayor semejanza a Cristo. Nuevamente se manifiesta aquí la diferencia entre el alimento eucarístico y otro cualquier nutrimiento. Mientras que este último se transforma en las fuerzas vitales del que lo toma; en la comunión eucarística tiene lugar una transformación del comunicante en la vida de Cristo. Queda incorporado más fuertemente a la vida gloriosa del Señor. El que come la carne y bebe la sangre de Cristo es asido por El e incorporado con mayor intensidad y fuerza a su muerte y resurrección (cfr. *Romanos* 6, 1-14; §§ 181 y 238); se profundiza e interioriza la unión y comunidad óntica con Cristo; los rasgos de Cristo quedan grabados de una manera más clara.

4. Por el aumento de la unión y semejanza a Cristo *se hace más viva también la relación del comunicante con el Padre celestial, así como con el Espíritu Santo.* Este último es el vínculo que une a Cristo y a los que están incorporados a El. El Espíritu Santo es la intimidad personal en que están Cristo y el que comulga. Por esto, una más viva comunidad con Cristo sólo le es posible al bautizado cuando está asido más fuertemente por el Espíritu Santo, el amor personal.

Hay que decir, además, que el comunicante es presentado por Cristo en el Espíritu Santo con nueva vitalidad ante la faz del Padre. En él ve el Padre los rasgos de su Hijo amado de un modo más preciso, y le abraza con mayor amor. Este volverse a Cristo, que se realiza en la comunión, se prolonga en la ordenación al Padre. Hablando solamente de la acción externa, podemos decir que en el sacrificio ofrecemos al Padre a Cristo como hostia, y que El nos devuelve nuestra ofrenda en la comunión. La acción interna es de otra manera. La comunión es el instrumento con que el Padre nos coge más fuertemente y nos incorpora más íntimamente a El y a su propia vida a como se hace en la celebración del sacrificio sin tomar la comunión. La comunión aumenta nuestra unión con la Trinidad divina. Esta unión produce también una mayor semejanza a Ella. El que comulga es traspasado con nueva fuerza por la luz divina y por el encendido fuego divino. Esto significa que la vida divina crece en él. El aumento de la gracia santificante es parte de ello (cfr. § 185). La profundización de comunidad con Cristo y de la participación en la Trinidad divina,

obrada por la comunión, es sentida a veces en la alegría espiritual. Esta experiencia de la Eucaristía no va necesariamente unida a la comunión, debido a la naturaleza no sensible de la vida divina. Cfr. § 196.

II. *Unidad en el cuerpo místico de Cristo*

1. El fortalecimiento de la comunidad con Cristo *tiene como resultado una confortación de la comunidad de los comunicantes entre sí,* que están ya íntimamente unidos por el bautismo, de modo que forman un cuerpo, el cuerpo de Cristo. El sacrificio eucarístico es expresión de esta comunidad, que aumenta y se hace más profunda en él. La comunión completa este efecto unitario. La comunidad se expresa en primer término en la celebración eucarística. La Iglesia es la comunidad de aquellos que están invitados por el Padre celestial al banquete eucarístico, los que celebran la Cena del Señor. La comunidad de altar y de mesa, en la que se representa la unidad eclesiástica, es a la vez fuente de una más fuerte e íntima unidad. Toda comunión tiene una unidad que produce fuerza. Los que están sentados a la misma mesa, se pertenecen mutuamente (cfr. § 129). Su acción no se reduce a un estar sentados juntamente y comer. Los comensales están unidos entre sí por un vínculo vital (cfr. Th. Breme, *Vom Sinn des Mahles,* 1939). El convite eucarístico abraza al hombre de una manera distinta a como lo hacen los demás convites, pues le une especialmente a Cristo. Los incorporados e injertados a Cristo por la Eucaristía son traspasados por la vida de Cristo más intensamente y quedan más íntimamente unidos entre sí que antes de la comunión. Los que reciben el alimento eucarístico se convierten en parientes de Cristo y en hermanos y hermanas entre sí. La Eucaristía es un banquete de comunión fraterna. (La palabra de la santa Misa como banquete de comunión fraterna no ha sido condenada por la encíclica "Mediator Dei", bajo todos los aspectos. Lo que la encíclica ha reprobado es la "capciosa" argumentación que concluye del carácter de la Eucaristía como sacrificio y convite de comunión fraterna, que todos los fieles tengan que comulgar necesariamente con el sacerdote. Más arriba se señaló ya que esta conclusión es falsa. Cfr. el texto de la encíclica en el § 255.)

2. El apóstol Pablo recuerda a los corintios esta realidad. En Corinto se ha desvirtuado la celebración eucarística a causa del

egoísmo y de la falta de caridad. Frente a esto, pone de relieve San Pablo la significación comunitaria del banquete eucarístico: "Y el pan que partimos, ¿no es la comunión del cuerpo de Cristo? Porque el pan es uno, somos muchos un solo cuerpo, pues todos participamos de ese único pan" (*I Cor.* 10, 16).

Así tiene el cuerpo eucarístico de Cristo una especial relación con el cuerpo místico de Cristo. La Eucaristía es el sacramento del cuerpo místico de Cristo. Es la garantía de la unidad eclesiástica. En el convite eucarístico realiza la Iglesia siempre de nuevo su ser como cuerpo de Cristo. Los que por la comunión tienen comunidad con Cristo se convierten en un mismo y único cuerpo. Cristo no es distribuído entre los muchos comunicantes, sino que los congrega a todos en sí, haciendo de ellos un mismo cuerpo. La comunidad con Cristo es la raíz y la garantía de la comunidad de los santos.

3. Muchas veces en la *Patrística* se nos atestiguan juntas la unidad entre los comunicantes y Cristo y ellos entre sí. La doctrina de los doce Apóstoles ve representada esta unidad antes en la naturaleza del pan que en el cuerpo de Cristo. "Así como este pan estaba disperso por las colinas acá y allá y es reunido ahora, hecho uno, igualmente será congregada tu Iglesia en tu reino desde los confines de la tierra" (10, 4). Esta simbólica del pan la encontramos nuevamente en Tertuliano, Cipriano, Agustín y, en la Edad Media, en Tomás de Aquino. Algunos ejemplos servirán para expresar la doctrina patrística. En su *Explicación al Evangelio de San Juan* (40, 3; *PG* 59, 260) observa San Juan Crisóstomo: "Quiere que nos convirtamos en su cuerpo no solamente por la caridad, sino por mezclarnos realmente con su carne. Esto se hace por alimento que nos da como prueba de su amor. Se mezcla con nosotros, nos injerta en su cuerpo para que seamos una misma cosa con El, como el cuerpo está unido con su cabeza. Sólo los que aman mucho hacen esto... Cristo lo hizo para establecer entre El y nosotros la más estrecha amistad, para mostrarnos su amor. Se ha mostrado no sólo a los que continuamente suspiran por El; se ha dado a tocar como comida para ser triturada su carne por nuestros dientes, para adentrarse profundamente en nosotros y acallar todos nuestros deseos." En el comentario a la primera epístola a los corintios (10, 16) dice: "¿Por qué no decimos participación? Porque El quiso decir más y mostrar la estrecha unión. Tenemos comunidad no sólo en la participación, sino también en el hacernos una misma cosa con El. Pues así como es uno este cuerpo de Cristo, igualmente somos una misma cosa con El por este pan" (*Homilia* 24; *PG* 61, 200).

San Cirilo de Alejandría ha representado la Eucaristía como el fundamento de la unidad eclesiástica, por ejemplo, en la *Explicación al Evangelio de San Juan* (11, 11; *PG* 74, 560). "La unión hipostática es también el principio de nuestra participación en el Espíritu Santo y de nuestra unión con Dios. La encarnación del Verbo está en estrecha relación, por la Eucaristía, con nuestra incorporación en Cristo. Pues para que también nos-

otros tendiésemos a la unión con Dios y entre nosotros y nos fusionásemos hasta formar una sola cosa, aunque tengamos cuerpos y almas diferentes, el Unigénito buscó una razón en su sabiduría y en el consejo del Padre. Porque con un solo cuerpo, a saber, con el suyo, bendiciendo por la mística comunión a los que creen en El, los hace incorpóreos con El y con los demás. Pues ¿quién podrá dividir o separar de la unión natural que tienen entre sí a los que por aquel único santo cuerpo fueron hechos unos con Cristo? Porque si todos participamos de un solo pan formamos todos un solo cuerpo, pues Cristo no se puede dividir. Por esta razón a la Iglesia se la llama Cuerpo de Cristo y a nosotros miembros cada uno por su parte, según la mente de San Pablo. Porque estando nosotros todos unidos a Cristo por medio de su santo cuerpo, ya que le recibimos en nuestros cuerpos a El uno e indivisible, le debemos a El nuestros miembros más que a nosotros mismos." En otro pasaje dice: "Y el mismo Salvador: "El que come mi carne y bebe mi sangre permanece en Mí y Yo en él" (*Io*, 6, 56). Aquí tenemos que considerar que Cristo no dice que estará en nosotros solamente con cierta relación de afecto, sino también con una participación carnal o física. Porque así como cuando uno junta dos trozos de cera y los derrite por medio del fuego, de los dos se forma una sola cosa, así también por la participación del cuerpo de Cristo y de su preciosa sangre El se une a nosotros y nosotros nos unimos a El. Porque lo que por su naturaleza es corruptible no puede vivificarse de otro modo que uniéndose corporalmente al cuerpo del que es vida por su propia naturaleza, es decir, del Unigénito" (*Explicación al Evangelio de San Juan* 10, 2). Y en el escrito contra Nestorio añade: "El que me come vivirá" (*Io*. 6, 57). Mas nosotros comemos no consumiendo la divinidad (lejos de nosotros tal impiedad), sino que comemos la propia carne del Verbo hecha vivificadora, porque fué de aquel que vive por el Padre."

San Agustín no se cansa de ensalzar la Eucaristía como sacramento de la unidad. En el ser eucarístico incluye también el cuerpo místico de Cristo. El *Totus Christus*, cabeza y miembros, es el contenido de la Eucaristía. En uno de los sermones sobre el Evangelio de San Juan (26, 13) dice: "Es mi carne—dijo— vida del mundo. Los fieles conocen el cuerpo de Cristo si no se olvidan que son cuerpo de Cristo. Háganse cuerpo de Cristo si quieren vivir del espíritu de Cristo. Del espíritu de Cristo no vive sino el cuerpo de Cristo. Entended, hermanos, lo que digo. Hombre eres y tienes espíritu y tienes cuerpo. Llamo espíritu a lo que se llama alma, por la cual existes como hombre, pues estás compuesto de alma y cuerpo. Tienes, pues, espíritu invisible y cuerpo visible. Dime quién vive de quién: ¿tu espíritu vive de tu cuerpo o tu cuerpo vive de tu espíritu? Y todo el que responde (y el que no pueda responder a esto no sé si vive). ¿Qué responde todo el que vive? Mi cuerpo vive por mi espíritu. ¿Quieres vivir del espíritu de Cristo? Forma parte del cuerpo de Cristo. ¿Acaso mi cuerpo vive de tu espíritu? El mío vive de mi espíritu; el tuyo, de tu espíritu. El cuerpo de Cristo no puede vivir sino del espíritu de Cristo. De aquí que, hablándonos el Apóstol San Pablo de este pan, dijo: "Porque el pan es uno, somos muchos un solo cuerpo" (*I Cor*. 10, 17). ¡Oh sacramento de misericordia! ¡Oh vínculo de caridad! Quien quiera vivir, aquí tiene donde vivir, tiene de dónde vivir. Acérquese, crea, forme de los miembros, no sea un miembro canceroso que merezca ser cortado, ni miembro dislocado de quien se avergüencen; sea hermoso, esté adaptado, esté sano, esté unido

al cuerpo, viva de Dios para Dios; trabaje ahora en la tierra para que después reine en el cielo." Y en el *Sermón* 227: "Tenéis que saber lo que recibisteis, lo que recibiréis, lo que debéis recibir todos los días. Ese pan que veis en el altar, santificado por la palabra de Dios, es el cuerpo de Cristo; ese cáliz, o más bien, lo que contiene ese cáliz, santificado por la palabra de Dios, es la sangre de Cristo. En esta forma quiso nuestro Señor Jesucristo dejarnos su cuerpo y dejarnos su sangre, que derramó por nosotros en remisión de nuestros pecados. Si lo recibís bien seréis vosotros lo mismo que recibís. El Apóstol dice: "Somos muchos, pero somos un solo pan y un solo cuerpo" *(I Cor.* 10, 17). Así explicó el Sacramento de la Mesa del Señor: somos muchos, pero somos un solo pan y un cuerpo. En este pan veis cómo habéis de amar la unidad. ¿Por ventura fué hecho este pan de un solo grano de trigo? ¿No eran muchos los granos? Pero antes de llegar a ser pan estaban separados; el agua los juntó después de bien molidos, porque si el trigo no se muele y se amasa con agua no puede tomar la forma que se llama pan." En otro *Sermón* (272) dice: "¿Qué veis,, pues? Pan y un cáliz; de lo cual salen fiadores vuestros mismos ojos; empero, para ilustración de vuestra fe os decimos que este pan es el cuerpo de Cristo y el cáliz su misma sangre...

Estas cosas llámanse sacramentos precisamente porque una cosa dicen a los ojos y otra a la inteligencia. Lo que ven los ojos tiene apariencias corporales, pero encierra una gracia especial. Si queréis entender lo que es el cuerpo de Cristo, escuchad al Apóstol; ved lo que les dice a los fieles: "Vosotros sois el cuerpo de Cristo y sus miembros" *(I Cor.* 12, 27). Si, pues, vosotros sois el cuerpo y los miembros de Cristo, lo que está sobre la santa mesa es un símbolo de vosotros mismos y lo que recibís es vuestro mismo emblema. Vosotros mismos lo refrendáis así al responder: "Amén". Se os dice: "He aquí el cuerpo de Cristo", y vosotros contestáis: "Amén", así es. Sed, pues, miembros de Cristo para responder con verdad: Amén... Somos un solo pan, un solo cuerpo *(I Cor.* 10, 17). Recordad que un mismo pan no se halla formado de un grano solo, sino de muchos. Cuando recibisteis los exorcismos estabais, a modo de hablar, bajo la muela del molino; cuando recibisteis el bautismo os trocasteis bien así como en la pasta y os coció, en cierta manera, el fuego del Espíritu Santo... Así acaece en el vino. Recordad, hermanos, cómo se hace. Muchos granos se cuelgan, formando un racimo, pero el licor de los granos se confunde en uno solo. Tal es el modelo que nos ha dado nuestro Señor Jesucristo; así es como quiso unirnos a su persona y consagró sobre su mesa el misterio simbólico de la paz y de la unión que debe reinar entre nosotros." San León Magno explica de la siguiente manera la significación salvífica de la comunión *(Sermón* 64, sec. 7): "Su gracia (la de Cristo) es la luz verdadera que justifica e ilumina a todos los hombres. Es la que nos libera del poder de las tinieblas y nos conduce al reino del hijo de Dios. Es la que por una nueva configuración de nuestra vida dirige las aspiraciones de nuestra alma a fines elevados y somete los movimientos de la carne. Ella es la que nos deja celebrar rectamente la pascua del Señor con panes ácimos de pureza y verdad, ya que es el mismo Cristo quien deleita al hombre nuevo con el alimento y la bebida una vez que se ha apartado el fermento de la vieja iniquidad. La comunión de la carne y de la sangre de Cristo no obra otra cosa que nuestra transformación en aquello que gustamos y que continuamente llevamos en nuestro cuerpo y en nuestra

alma, con el que participamos de la muerte, sepultura y resurrección. A esto se refieren las palabras del Apóstol: "Habéis muerto y vuestra vida está oculta con Cristo en Dios. Mas si Cristo, vuestra vida, se manifiesta también apareceréis vosotros gloriosos con El, que vive y reina con el Padre y el Espíritu Santo por los siglos de los siglos" Cfr. Leo von Rudloff, *Das Zeugnis der Väter*, 326-341.

4. Por la comunión se consolida e interioriza también la unidad de las *comunidades parciales y subordinadas en la Iglesia*, en la diócesis, en la parroquia. La parroquia tiene su más profunda representación cuando se congrega junto al altar para la comunión eucarística. Por el convite comunitario se conceden nuevas fuerzas a la comunidad parroquial. La comunión no es sólo mística unión de las almas con Cristo, para conseguir su propia santificación; sino el convite comunitario de aquellos que han alcanzado acceso al Padre por Cristo, en el Espíritu (*Eph.* 2, 18).

5. La comunidad obrada por la Eucaristía tiende a *expresarse en la comunidad de sentimientos, en el amor*. Fortalece la caridad sobrenatural (caridad habitual) y desarrolla el fuego del amor (caridad actual), que se expresa en las obras de caridad. El que recibe a Cristo, o, más bien, el que es recibido por El, es asido por el movimiento amoroso en que vive Cristo y en el que se entrega al comunicante. Es el amor servicial que se ofrece a sí mismo. El que no opone resistencia a su obrar, probará con hechos su comunidad con Cristo y con los demás compañeros de mesa, al servir a los hermanos y hermanas. Así, la comunidad de altar y mesa se revelará en la celebración litúrgica como comunidad de amor servicial y auxiliador. Probará su virtud y su importancia dondequiera que los unidos litúrgicamente se encuentren en el ancho mundo, y más allá de todo esto, allí donde uno de los que se han nutrido de la Eucaristía encuentre a otro hombre, especialmente donde la necesidad llame a la caridad.

San Justino, mártir, cuenta que los que celebran juntos la Eucaristía, siempre se ayudan entre sí tanto como pueden, y viven en concordia (*Primera Apología*, cap. 67). La mutua pertenencia de sacrificio eucarístico y del servicio a la comunidad se expresa también en que cuando era corriente el ofrecimiento de dones, el altar estaba rodeado de una mesa o de pequeñas mesas para las donaciones, en las cuales se colocaban los dones del sacrificio, para que participaran de la consagración sacrificial (Th. Klauser, *Die konstantinischen Altäre der Lateranbasilika*, en "Römische Quar-

talschrift" 43 (1936), 179-186). Optate de Mileve (hacia 380) llama "dones fraternos" a los dones de los fieles destinados al sacrificio eucarístico. En la secreta del quinto domingo después de Pentecostés se dice: "Que lo que cada uno te ofrece, aproveche para la salud de la comunidad." Cfr. R. Angermair, *Das Band der Liebe*, 1940.

La comunidad no puede ser realizada sin oponerse a las fuerzas antisociales del egoísmo y del orgullo. Precisamente, para superar el egoísmo y el orgullo que brotan sin cesar del corazón del hombre pecador, es valiosa y esencial la contribución de la Eucaristía, de la comunión eucarística particularmente. Pues en la celebración eucarística participa el hombre de la muerte de Cristo, en la que El se entregó incondicionalmente al Padre en humildad. La comunión completa y acaba la participación en la muerte de Jesucristo. No sólo es una confiada unión con el Hijo de Dios hecho cuerpo—aunque también es esto—, sino una comunidad real con su muerte, por la que se inmoló al Padre por los hombres. San Pablo reprende seriamente a los corintios su egoística conducta en la celebración eucarística. Lo que ellos hacen no es celebrar la Cena del Señor, pues los ricos se deleitan y regalan en su abundancia, a la vista de los pobres y dejan a éstos que sufran hambre. Tan sólo el que no distinga el cuerpo real del Señor de otra comida cualquiera, puede pecar así contra el cuerpo místico de Cristo. Su falta de caridad es un pecado contra el cuerpo y la sangre reales de Cristo (*I Cor.* 11, 20-22; 27-29). El pecado contra el cuerpo místico de Cristo es pecado contra el cuerpo eucarístico del Señor. Es de suma importancia tener en cuenta que el mismo Jesús, en conexión con la Eucaristía, haya dado con su ejemplo (lavatorio de los pies) y con sus mismas palabras el nuevo mandato de amor (*Io.* 13, 34; 15, 12; 17, 21-23). El que se entrega por amor a los suyos, se ha convertido en la Eucaristía en fundamento vital de una nueva caridad. Así reza la Iglesia en la Misa del día del Corpus: "Concede propicio a tu Iglesia los dones de la unidad y de la paz, místicamente significados en los presentes ofrecidos."

Al modo como la unión con Cristo debe realizarse en el servicio a los hermanos y hermanas, y todo egoísmo va en contra de la comunidad del comunicante con Cristo, obrada por la Eucaristía, de igual manera, pero inversamente, *la abnegada caridad para con los hermanos y hermanas es la manifestación y representación de la unidad con Cristo.* Sólo es cristiana en la medida que esté

configurada por ésta. El servicio a la comunidad en las necesidades cotidianas es la correcta realización de la comunidad de altar. La conexión entre Eucaristía y servicio a los hombres se expresó claramente en la antigüedad cristiana, al ser los mismos individuos, los diáconos, los que repartían el pan eucarístico y los alimentos para la vida terrena. Esto se ve también en el hecho de que la disminución de los ofrecimientos de dones y de la recepción de la comunión corren pareja suerte y se dan juntos al final de la antigüedad y comienzos de la Edad Media.

III. *Prenda de vida eterna*

1. La comunión, como alimento, hace acrecentar y aumentar toda la vida sobrenatural del hombre; pero, a la vez y en consecuencia, *debilita todo lo que hay en él de no divino y de antidivino.* Aminora la inclinación al mal y conforta el poder de resistencia al pecado; aumenta la alegría en Dios, el celo y la fidelidad a Cristo. Al encender la caridad y despertar el arrepentimiento, destruye los pecados veniales y nos preserva de los mortales. Somete todo lo que separa al hombre de Dios. Santo Tomás de Aquino explica que la comunión borra las penas del pecado, y cómo las borra. La Eucaristía no fué instituída directamente para dar satisfacción, sino para ser alimento espiritual y, como tal, fortalecer la unión con Cristo y con sus miembros. "Pero como esta unión se hace por la caridad, cuyo fervor alcanza la remisión no sólo de la culpa, sino también de la pena, de ahí que, por cierta concomitancia con el efecto principal, se consiga también la remisión de la pena; no de toda, sino de la que den de sí la devoción y el fervor" (*Suma Teológica* III, q. 79, art. 5).

2. Así se hace la Eucaristía prenda de vida eterna en la plenitud de Dios (*Io.* 6, 58). Esta vida eterna no es sólo vida del alma, sino también del cuerpo, de todo el hombre. Cristo piensa en todo el hombre cuando promete que aquel que comiera de El, vivirá por El y no morirá jamás, y que El le resucitará en el último día (*Io* 6, 54). Y aunque se diga en la administración de la sagrada Eucaristía "El cuerpo de Nuestro Señor Jesucristo guarde "tu alma" (*animam tuam*) para la vida eterna", no se significa con estas palabras otra cosa más que la vida terrena, que será transformada en vida eterna, esto es, no se significa otra cosa más

que el yo del sujeto, como así se dice en otras liturgias, por ejemplo, en la de los dominicos, que dice así en nuestros días: El cuerpo... te guarde para la vida eterna. (Cfr. § 129.) Porque la Eucaristía, sacramento del cuerpo y de la sangre de Cristo, consolida y afirma la comunidad con el cuerpo glorioso del Señor, fundamentada en el bautismo, es prenda de la resurrección corporal (*Io.* 6, 54).

San Ignacio de Antioquía la llama medio salvífico de la inmortalidad. Cfr. *Epístola a los de Esmirna* 30. San Ireneo plantea la siguiente cuestión a los gnósticos: "Cuando, pues, el cáliz mezclado y el que ha llegado a ser pan, reciben el Verbo de Dios y se hacen Eucaristía, cuerpo de Cristo, con los cuales la sustancia de nuestra carne se aumenta y se va constituyendo, ¿cómo dicen que la carne no es capaz del don de Dios, que es la vida eterna, la carne alimentada con el cuerpo y la sangre del Señor, y hecha miembros de El?" Como dice el bienaventurado Apóstol en la carta a los Efesios: Porque somos miembros de un cuerpo (5, 30), de su carne y de sus huesos; y esto no lo dice de un hombre pneumático (espiritual) e invisible, porque el espíritu no tiene huesos ni carne (cfr. *Lc.* 24, 39), sino del organismo verdaderamente humano, que consta de carne, nervios, huesos, y el cual se alimenta de su cáliz, que es su sangre, y aumenta con el pan, que es su cuerpo. Y a la manera que el mugrón de la vid metido en la tierra produjo fruto a su tiempo, y el grano del trigo caído en la tierra y deshecho, se levantó multiplicado por el Espíritu de Dios, que todo lo contiene; y después, por la sabiduría de Dios, llegaron a ser Eucaristía, que es cuerpo y sangre de Cristo, así también nuestros cuerpos, alimentados con ella y colocados en la tierra y deshechos en ella resucitarán a su tiempo, concediéndoles la resurrección el Verbo de Dios para gloria de Dios Padre" (*Contra las herejías*, 5, 2, 3). Según la doctrina de los Padres, la Eucaristía no sólo concede un derecho a la futura resurrección, sino que obra glorificando el cuerpo humano, o más bien, toda la realidad corpórea humana y le alimenta para la incorruptibilidad. Siembra un germen de inmortalidad corpórea en el hombre. La incorporación a Cristo eucarístico acontece por razón de la resurrección.

San Gregorio de Nisa explica de la siguiente manera este proceso (*Discursos catequéticos* 37): El cuerpo humano comió un alimento mortífero. Debe tomar, por tanto, un medicamento al igual que los que toman veneno deben tomar un contraveneno. Este medicamento de nuestra vida no es otro que el cuerpo de Cristo, que ha vencido a la muerte y es la fuente de nuestra vida, y por

mediación de sus fuerzas inmortales se reparan los daños de aquel veneno. San Cirilo de Alejandría escribe *(Explicación al evangelio de San Juan* 11, 27): "Esta naturaleza carnal corruptible no podía ser conducida a la inmortalidad y a la vida eterna de otra manera que por su unión al cuerpo de la vida." "Aunque la muerte que nos sobrevino por la caída ha sometido al cuerpo humano a las leyes de la caducidad, resucitaremos con todo, porque Cristo con su carne está en nosotros. Es increíble, más aún, imposible, que no vivifique la vida de aquellos en los que El está. Pues así como envolvemos la chispa en paja para conservar el incendio, del mismo modo nos ha injertado nuestro Señor Jesucristo, por su carne, su vida y nos ha depositado como semilla de inmortalidad, que destruye todo lo que de corruptible hay en nosotros." De manera parecida se expresa Pascasio Radberto *(El cuerpo y la sangre del Señor*, cap. 19, 1; PL. 120, 1.327): "No es verdad que sólo se alimente el alma por este misterio, como algunos afirman, porque por la muerte de Cristo no fué redimida y salvada solamente ella, sino también nuestra carne. También nuestra carne está preparada para la inmortalidad y la incorruptibilidad." En la Edad Media se impuso la opinión de que la Eucaristía sólo concede al hombre una exigencia a la resurrección corporal. Sea cual fuere la manera de entender la conexión entre Eucaristía y resurrección corporal, la virtud vificadora del cuerpo eucarístico de Cristo se revela, sobre todo, en que es garantía de la resurrección corporal. La Eucaristía está ordenada a la gloria celestial. La comunidad eucarística es la raíz de la comunidad celestial, en la que los bienaventurados se congregan en torno del Padre por Cristo en el Espíritu Santo.

IV. *¿Es posible comulgar por otros?*

Desde el siglo XIII se ha venido planteando el problema de si se *puede ofrecer la comunión por otros.* La respuesta a esta cuestión debe partir de la esencia de la comunión como alimento espiritual. Así como nadie puede comer por otro, tampoco nadie puede comulgar por otro. Lo que la Eucaristía obra como alimento espiritual, sólo puede obrarlo en el que comulga. Nadie puede recibir un sacramento por otro. Santo Tomás de Aquino dice *(Suma Teológica* III, q. 79, art. 7, ad. 3): "Por el hecho de que uno o muchos tomen el cuerpo de Cristo no se sigue que reciban los demás ayuda." Si se entiende por "ofrecer la comunión" el rogar a

Dios para que quiera conceder a otros gracia por los actos de fe y caridad realizados en la comunión, nada puede oponerse a esta explicación. Pero aquí no se ofrece la comunión, sino el esfuerzo humano con ocasión de la comunión. Podemos añadir todavía más: Cuando el que está unido a Cristo se vuelve al Padre por la fe y la caridad, su entrega se convierte en oración por los hermanos y hermanas, especialmente por aquéllos que él abraza (habitual o actualmente) por la caridad. En cierta manera, se presenta al Padre unido con los que él abraza por el amor. Estos son abrazados por la caridad del que se entrega a Dios y puestos así ante el acatamiento del Padre. De aquí que el que comulga puede tener la confiada esperanza de que Dios atrae a sí a los unidos a él con nueva fuerza. Se puede decir, pues, que si por la recepción de la comunión aumenta la vida divina del que comulga, es de esperar que Dios abrace también con nuevo amor a los amigos, a quienes el que comulga abraza (consciente o inconscientemente) con nuevo amor, en tanto que ellos mismos no se opongan a ello.

§ 260

La necesidad de la comunión para la salvación

1. Cristo mandó a los suyos que comieran su cuerpo y bebieran su sangre. Sólo quien come su cuerpo y bebe su sangre participará de la vida eterna. A los que se escandalizaron al oír sus palabras de que era el pan de vida, les dijo: "Si no coméis la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre, no tendréis vida en vosotros" (*Io.* 6, 53). Cumpliendo este encargo de Cristo, en las celebraciones eucarísticas de la iglesia primitiva recibían siempre todos los participantes el cuerpo del Señor. Al principio no se celebraba diariamente el sacrificio. Pero siempre que se celebraba participaban de él plenamente todos los fieles, es decir, todos recibían la comunión. Parece que en un principio sólo se celebraba el sacrificio los domingos (*Act.* 20, 7; *Didache* 14, 1; Justino, *Apología* 67). Pero pronto comenzó a celebrarse también en otros días. La celebración diaria del sacrificio fué corriente y se mantuvo, sobre todo, en el Norte de Africa. Es muy posible que contribuyera a ello la cuarta petición del Padrenuestro.

San Cipriano, en atención a la situación de los cristianos, creada por la persecución, aconseja comulgar diariamente para que así puedan ellos también derramar su sangre por Cristo (*Epístola* 56, 1). Igualmente San Agustín considera deseable la comunión diaria. Pero no quiere condenar las costumbres de otras iglesias. Como testimonio de la iglesia oriental mencionamos la opinión de San Basilio (*Epístola* 93): "Y el comulgar cada día y participar del santo cuerpo y sangre de Cristo es bueno y muy útil; pues dice El claramente: "El que come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna" (*Io.* 6, 54). Porque ¿quién pone en duda que participar continuamente de la vida no es otra cosa que vivir de muchos modos? Nosotros ciertamente comulgamos cuatro veces a la semana: el domingo, el miércoles (la feria cuarta), el viernes (la parasceve) y el sábado, y otros días si es la conmemoración de algún santo. Y el que alguno se vea forzado en tiempo de persecución a recibir la comunión con su propia mano, no estando presente el sacerdote o el ministro (diácono), es superfluo mostrar que de ninguna manera es grave, pues lo confirma con su práctica una larga costumbre. Porque todos los monjes que viven en los desiertos donde no hay sacerdotes, conservando la comunión en casa, la reciben por sí mismos. En Alejandría y en Egipto cada uno, aún de los seglares, por lo común tiene comunión en su casa y comulga por sí mismo cuando quiere. Porque, después que el sacerdote ha realizado una vez el sacrificio y lo ha repartido, el que lo recibe todo de una vez debe creer, con razón, al participar de él cada día, que participa y lo recibe del que se lo ha dado. Pues también el sacerdote en la Iglesia distribuye una parte, la cual retiene con todo derecho el que la recibe, y así se la lleva a la boca con su propia mano. Pues la misma fuerza tiene si uno recibe del sacerdote una parte o si se recibe muchas al mismo tiempo."

Ya en el siglo IV son numerosas las quejas por la falta de celo en la recepción de la comunión. Así escribe el Crisóstomo en la tercera Homilía a la Epístola a los Efesios (4): "En vano se celebra diariamente el sacrificio, en vano estamos en el altar; nadie comulga." En la quinta Homilía, a la primera Epístola a Timoteo, dice expresamente que algunos reciben la comunión sólo una vez al año. Esta disminución de la comunión puede que haya sido provocada por las herejías arrianas. Frente al arrianismo se hizo especial hincapié en la divinidad de Cristo, mientras que su humanidad pasó a segundo plano en la conciencia de los fieles. Según esto, la actitud de amor y confianza para con la Eucaristía fué sus-

tituída por aquella de reverencia y temor. No fué la tibieza espiritual sino la transformación de la imagen de Cristo causa de que, al final de la antigüedad, aumentasen los sacrificios en los que los fieles no participaban comulgando. Beda el Venerable († 735), se lamenta de que sea tan poco frecuente la costumbre de la comunión diaria y de que gentes piadosas comulguen solamente por Navidad, Epifanía y Pascua.

Cuenta Walafredo Strabo († 849) que se dieron casos de fieles que querían comulgar en todas las misas a las que asistían, no sólo a una, sino a muchas diariamente (*De exordiis et incrementis*, cap. 23). Por lo que a él toca dice que no quiere alabar ni reprender a estas gentes. Pero la costumbre de comulgar varias veces en un mismo día, atestiguada solamente por Walafredo Strabo, y que parece responde a casos aislados, no tomó carta de naturaleza. Por el contrario, fueron muchos los que ni siquiera cumplían con la triple comunión anual, de modo que por los Sínodos se dispuso que el que no comulgara por Navidad, Pascua y Pentecostés, no podía ser tenido como católico. Beda cree que la causa de esta disminución de la comunión es la falta de instrucción religiosa por parte de los clérigos; de hecho el separar la Misa de la comunión manifiesta que se ha perdido el sentido del misterio eucarístico. Por las doctrinas y enseñanzas de los grandes escolásticos vemos cómo el cambio de la imagen de Cristo y de la inteligencia del misterio eucarístico ha influído en la evolución de la comunión, frecuente en la antigüedad cristiana y rara en la Edad Media. Los escolásticos se apoyaron ordinariamente en un principio de Gennadio († 492) que, preocupado por una digna comunión, escribió: "No quiero ni alabar ni reprender la comunión diaria" (*Los dogmas de la Iglesia*, 53). Apoyados en estas palabras de Gennadio, Alejandro de Hales, Alberto Magno y Buenaventura consideraron que la comunión frecuente debe ser cosa solamente de aquellos que por la comunión han crecido en la caridad; según San Buenaventura éstos son unos pocos. Para muchos el privarse de la comunión de cuando en cuando más bien fomenta que impide el bien, según enseña el mismo San Buenaventura, quien displicente permitió que los hermanos legos comulgaran una vez a la semana. Las clarisas tenían preceptuado comulgar seis veces al año y cinco las brigitas.

Santo Tomás de Aquino admite otro punto de vista. Explica que: "Hay que considerar dos cosas en el uso de este sacramento. Una, de parte del sacramento mismo, cuya virtud es saludable a los hombres; por eso es provechoso tomarlo todos los días, para recibir a diario su fruto. De aquí que

diga San Ambrosio: "Si cada vez que se derrama la sangre de Cristo se derrama en remisión de los pecados, debo siempre recibirla: porque siempre peco, debo siempre usar la medicina." Otra, de parte del que lo toma, en quien se requiere, para llegar a él, gran devoción y reverencia. Y así, quien todos los días se encuentra preparado es laudable que diariamente lo reciba. Por lo cual San Agustín, después de decir: "Recibe lo que cotidianamente te aprovecha", añade: "Vive de suerte que merezcas tomarlo a diario." Mas como concurren en muchos reiteradamente múltiples impedimentos de la devoción que provienen de la indisposición del cuerpo o del alma, no es provechoso a todos acercarse diariamente al sacramento, sino sólo las veces que se sientan preparados para ello. Conforme a esto se lee: "Ni alabo ni critico el recibir todos los días la comunión de la Eucaristía." Y a la primera objeción contesta con la siguiente solución: "Por el sacramento del bautismo el hombre se configura con la muerte de Cristo, recibiendo su carácter; por lo tanto, si Cristo murió sólo una vez, sólo una vez debe el hombre bautizarse. Mas en este sacramento no se recibe el carácter de Cristo, sino al mismo Cristo, cuyo poder permanece eternamente; y así, se dice: "Con una oblación consumó para siempre a los santificados." Y, pues, necesita a diario el hombre del poder salutífero del Señor, a diario puede laudablemente comulgar.

Además, porque el bautismo es principalmente regeneración espiritual, se sigue que, como nace el hombre según la carne una vez, una vez debe renacer espiritualmente, como dice San Agustín comentando el "¿Cómo puede el hombre nacer siendo viejo?" Pero este sacramento es comida del espíritu y es laudable tomarlo todos los días, pues diariamente se come el manjar corporal. Por eso el Señor nos enseña a pedir: "el pan nuestro de cada día dánosle hoy"; y exponiendo esto, dice San Agustín: "Si cada día lo recibes (el sacramento), cada día es para ti hoy, cada día para ti resucita Cristo, pues hoy es cuando Cristo resucita."

En la contestación a otra objeción añade Santo Tomás: "La reverencia de este sacramento une temor con amor... El amor enciende en nosotros el deseo de recibirlo, y del temor nace la humildad de reverenciarlo. Las dos cosas, tomarlo a diario y abstenerse alguna vez, son indicios de reverencia hacia la Eucaristía. Por lo cual dice San Agustín: "Si uno dice que no hay que recibir diariamente la Eucaristía, otro le contradice. Cada uno obre según le dicte su fe piadosamente; pues no altercaron Zaqueo y el centurión por recibir uno, gozoso, al Señor, y por decir el otro: "No soy digno de que entres bajo mi techo." Los dos glorificaron al Salvador, aunque no de una misma manera." Con todo, el amor y la esperanza, a los que siempre nos invita la Escritura, son preferibles al temor. Por eso, al decir Pedro: "Apártate de mí, Señor, que soy hombre pecador", respondió Jesús: "No temas" *(Lc.* 5, 8, 10).

El *cuarto Concilio de Letrán* (1215) dispuso que todo el que hubiere llegado a los años de discreción debe comulgar por lo menos una vez por Pascua. Nuevamente en el Concilio de Trento fué acentuada la mutua pertenencia de sacrificio y comunión, al expresar el deseo de que todos los que participan del sacrificio de la Misa reciban también la comunión. Cuando merced a la Contrarreforma se hizo más frecuente la recepción de la comunión se

entabló entre los teólogos una discusión acerca de la correcta preparación para la comunión. En el curso de la disputa apareció el libro del jansenista Arnauld (*Sur la fréquente communion*, 1643). En él se establecieron dos principios que son los siguientes: Nadie tiene una exigencia a la comunión, si no ha hecho una larga y adecuada penitencia por cada uno de los pecados mortales cometidos. Todo el que no esté repleto de un puro amor a Dios y del deseo de agradarle en todo, debe abstenerse de la comunión. Esta doctrina fué condenada por el papa Alejandro VIII. Pero quedó la incertidumbre viva en el ánimo de muchos.

Las duras exigencias de los jansenistas, aunque después de su condenación no fueran enseñadas descaradamente, continuaron obrando sus efectos. *El Decreto de San Pío X sobre la Comunión, del 20 de diciembre de 1905* puso fin a la disputa sobre la frecuente comunión y poco a poco superó los efectos del rigorismo jansenista. Partiendo de su signo se considera la Eucaristía como banquete, como alimento. El hecho de que esté preparada bajo la forma de pan, de lo que es alimento ordinario y cotidiano, hace alusión a que debe ser recibida frecuentemente, incluso a diario. La Eucaristía es el medicamento y el alimento espiritual preparado y regalado por el divino Amor, un medicamento contra las faltas y las debilidades diarias. Es medicamento contra los pecados de cada día, no una recompensa a la fidelidad. Nadie que se encuentre en estado de gracia y quiera comulgar con recta intención, esto es, sin intención mundana, puede ser privado de la comunión diaria.

2. Pero por muy recomendada que esté y recomendable que sea la frecuente comunión, incluso la diaria, la comunión *no es necesaria para la salud en el sentido de que sin ella no se pueda obtener la salvación.* Cristo indica como condiciones indispensables para alcanzar la salvación la fe y el bautismo. En la Iglesia primitiva se privó de la comunión a algunos pecadores durante algunos años, a veces incluso por toda la vida. La comunión no sirve inmediatamente a la conservación, sino al crecimiento y a la protección de la vida divina. El que por descuido y por principio se abstiene siempre o mucho tiempo de comulgar se pone en peligro de condenación, porque la vida divina que no crece y se fortalece, se destruye por el poder de las tentaciones, para convertirse en una vida egoísta y contraria a Dios.

3. Hasta el siglo XII se daba la comunión a los *niños* bajo la especie del vino. Al no usarse ya el cáliz para los seglares, también se privó de él a los niños. Como consecuencia desapareció, a su vez, la comunión de los párvulos. En el cuarto Concilio de Letrán se ordenó, como vimos, que todos los fieles debían comulgar una vez por lo menos al año, por Pascua, al tener los "años de discreción". Esta expresión fué entendida de distintas maneras. Santo Tomás de Aquino cree que, por la disposición conciliar de la Iglesia, tan sólo quedaban obligados aquellos que podían distinguir la Eucaristía del pan corriente. Según él, a los diez u once años es uno capaz de esto. El Concilio de Trento declara que la recepción de la comunión no es necesaria para los niños que no han alcanzado los años de discreción, pues los niños que carecen del uso de razón y que por el lavatorio de regeneración están incorporados a Cristo, no han podido perder la gracia de la filiación (Sesión XXI, can. 4; cap. 4). En el *Ritual Romano* de Paulo V y en el Código de Derecho Canónico se prohibe comulguen los niños que no tienen uso de razón. En un decreto de la Sagrada Congregación de Sacramentos del 8 de agosto de 1910 se fija la edad que deben tener los niños para que puedan comulgar; es a los siete años de edad. En todo esto juega un papel la evolución espiritual y psíquica del niño, condicionada por la diversidad étnica.

§ 261

La significación escatológica de la Eucaristía

I. *Su ordenación a la segunda venida de Cristo*

1. Lo dicho antes sobre la significación escatológica de todos los sacramentos vale especialmente del sacramento eucarístico (cfr. § 233). La Eucaristía es la memoria de la redención, que se actualiza en ella. El memorial de la pasión del Señor incorpora con nuevo ímpetu a la muerte y gloria de Cristo a los que la celebran, y les une cada vez más fuertemente entre sí para convertirse en el cuerpo de Cristo. La Eucaristía es el sacramento de la unidad eclesiástica. La Iglesia se revela en la celebración eucarística como la comunidad de los que celebran la memoria de la pasión del Se-

flor y festejan la Cena. La Eucaristía alude, pues, al pasado y es lo que une el presente con el pasado. Hace esto al actualizar el misterio obrado en el pasado, llenando y configurando de él al ahora.

También va más allá del presente, hasta el futuro. Une el pasado con el futuro a través del presente. San Pablo expresa esta conexión en su primera epístola a los Corintios: "Pues cuantas veces comáis este pan y bebáis este cáliz anunciáis la muerte del Señor hasta que El venga" (*I Cor.* 11, 26). El anuncio y representación objetivos de la muerte de Cristo que tienen lugar en la celebración de la Eucaristía durará hasta que El venga con gran poder y gloria para juzgar a los vivos y a los muertos. En aquel entonces desaparecerá el anuncio de su muerte por la Eucaristía. Es un secreto para nosotros cuándo esto ocurrirá. Nadie conoce el día ni la hora, ni siquiera los ángeles del cielo, ni el Hijo del hombre (*Mt.* 24, 36; cfr. *De los Novísimos*). Pero los que celebran la Eucaristía saben que el día del Señor está cerca. Siempre que celebran la memoria del Señor recuerdan este día venidero. Hacen profesión de fe en este día; profesión que está implícita en la celebración y es uno de sus elementos esenciales. El Señor puede venir en cualquier momento. El que celebra la Eucaristía no puede olvidar esto. Todo le remite a tener en cuenta siempre la posibilidad del fin. Sabe que la Eucaristía no es una institución permanente. Al igual que la Iglesia toda, también la Eucaristía pasará con la apariencia de este mundo (*I Cor.* 7, 31). Los que se han congregado para celebrar la Eucaristía, recordarán que son peregrinos, que están en camino y deben mirar siempre al fin. De esta manera la Eucaristía se convierte en aviso: vigilad y orad. En la recta celebración de la Eucaristía se realiza este vigilar y orar; así cumplen su estado de peregrino.

2. La Eucaristía es el sacrificio convite y el *convite sacrificial de la Iglesia durante el tiempo que va entre la ascensión a los cielos y la segunda venida de Cristo.* Cristo ha dado a la Iglesia su presencia y su obra, garantizadas en el signo del pan y del vino eucarístico, durante este entretiempo, mientras que El está oculto en su gloria. La Eucaristía debe ser prenda de su amor para la Iglesia y debe darle fuerzas y consuelo. Debe mantener vivo el recuerdo en El, del que es oculta actualización, y ser un viático en la larga y penosa peregrinación de la Iglesia a través de los siglos y milenios. Así se hace la Eucaristía incitación a perseverar en el Señor. Al anunciar la Iglesia en la celebración eucarística la muerte del Señor, anuncia

también su nueva venida. Anuncio que va dirigido al mundo y a sus propios hijos, es decir, a sí misma.

3. Incesantemente realiza la Iglesia la fe en la muerte y en la segunda venida del Señor en la celebración eucarística. La Iglesia no relata simplemente estos hechos, sino que hace profesión de fe en ellos, y es conformada y configurada por los mismos. La Iglesia —que celebra la Eucaristía—no entiende ni experimenta al mundo como una realidad de solidez y duración incondicionada, sino un don continuo de Dios, que por el pecado está sometido a la caducidad. Nadie sabe cuándo será destruído o transformado en una nueva existencia, prefigurada por Cristo glorificado. La vida está llena de riesgos e incertidumbres. La Iglesia no se puede entregar a las cosas con tranquilidad plena. Si desapareciera este sentimiento y se apagase la vigilancia que de él nace, se perdería un elemento esencial de la existencia cristiana. La Eucaristía se convertiría en una institución estable de la vida piadosa, que se celebraría en determinados días y a determinadas horas para implorar a Dios ayuda y buscar la reconciliación. Pero la virtud que radica en ella no surtiría sus efectos. No dispondría los corazones de los fieles para la perseverancia en el Señor que ha de venir. El que se une a Cristo en la Eucaristía, contempla por la fe al Señor presente, pero a la vez se le enseña a mirar a través del Señor presente al futuro. Por fuerte, ordenada y llena que sea su vida, su mirada está dirigida al Señor, que se le acerca desde el futuro para mostrársele en toda su gloria. Cada día se aproxima más. Esta creencia fué muy viva en la Iglesia primitiva como lo indica la oración por el retorno de Cristo, que nos refiere el *Apocalipsis* de San Juan (22, 17-20). Según la *Doctrina de los doce Apóstoles*, durante la celebración eucarística se rezaba la siguiente oración: "Pasa este mundo, viene la gracia" (10, 6). En las liturgias orientales se hace conmemoración no sólo de la pasión, resurrección y ascensión a los cielos, sino también de la venida del Señor. Cfr. § 254.

II. *La Eucaristía como celebración de los peregrinos*

1. En la fe en el Señor venidero, que viene a buscar a los suyos para llevarlos a la casa paterna y *como garantía de su propia plenitud*, celebra la Iglesia la Eucaristía en los difíciles trances de la historia. De aquí que celebre con alegría y júbilo la memoria

del Señor. Con alegría anticipada celebra el recuerdo de la pasión del Señor, que ha de venir. Con cantos, formas y coloridos de belleza celebra la memoria de la muerte. Es la memoria del cuerpo sacrificado, que se realiza bajo la figura del pan, signo de la fuerza vital, y la memoria de la sangre derramada bajo la apariencia del vino, señal de la alegría del vivir. Toda la creación persevera junto con la Iglesia en la expectación del Señor venidero. Pan y vino, signos de fuerza y alegría vitales, representan aquí a toda la creación. En ellos se verifica la ordenación de todo el universo a la gloria del Señor. Cfr. R. Guardini, *Besinnung vor der Feier der heiligen Messe,* II, 125-138; E. Walter, *Die Eucharistie,* 69-76.

2. Hasta el día en que se revelará el Señor, *la cruz permanece en alto en la Iglesia.* Así acaece cuantas veces se celebra la Eucaristía. Por el sacrificio se incorpora siempre de nuevo a la muerte del Señor, de la que por el bautismo participan cada uno de sus miembros o, mejór, ella es incorporada más profundamente por el Padre a la muerte de Cristo. Se une al movimiento por el que Cristo va al Padre a través de su muerte. No puede separarse de este movimiento al terminar el sacrificio. Por esto opera en ella el destino mortal de Cristo. Incluso cuando en el *Ite, missa est,* despide a sus hijos para que vuelvan al mundo, permanece unida al destino de muerte de su Señor. La participación en la muerte de Cristo por el sacramento se convierte en participación de la experiencia histórica mientras siga celebrándose el anuncio de la muerte del Señor por la Eucaristía. Pensando en su propio sacrificio preguntó Jesús a los hijos del trueno: ¿Podéis beber el cáliz que tengo que beber? (*Mt.* 20, 22). San Gregorio Magno pide que los que celebramos la pasión del Señor, imitemos lo que hacemos. "Entonces será nuestra ofrenda ante Dios, si nos convertimos nosotros mismos en hostia" (*Diálogo* 4, 59). Santo Tomás de Aquino explica que el sacrificio de Cristo en la cruz puede ser llamado "sacramento" en cierto sentido, porque "es el signo de algo que debemos obrar según las palabras de Pedro: Así como Cristo ha padecido en la carne, armaos también vosotros con los mismos sentimientos" (*Suma Teológica* III, q. 48, art. 3, ad. 2).

3. La participación en la muerte del Señor, fundada en el sacramento de la Eucaristía y consolidada siempre de nuevo se realizará como *sacrificio del cuerpo.* "La Iglesia, que como cuerpo de Cristo vive la vida del Señor, se convierte en el cuerpo crucifica-

do de Cristo durante esta temporalidad" (A. Stolz). Cada uno de los miembros ofrece el sacrificio del cuerpo en la ascesis al poner su cuerpo al servicio de los hermanos (cfr. § 238). La participación en el sacramento eucarístico muestra su virtud en la autoentrega al Padre celestial realizada en el cumplimiento de las obligaciones cotidianas. Por ellas es llamado el hombre a probar su incorporación al sacrificio del Señor. Esta incorporación es incompleta e increíble si en ella no se muestra la virtud de la participación en el sacrificio por medio del servicio a los hermanos y hermanas. San Pablo escribe a los romanos: "Os ruego, pues, hermanos, por la misericordia de Dios, que ofrezcáis vuestros cuerpos como hostia viva, santa, grata a Dios; éste es vuestro culto racional" (12, 1), es decir, un culto a Dios obrado y lleno del espíritu de Cristo.

El sacrificio del cuerpo es ofrecido tanto en la vida matrimonial como en la virginal. En donde esto se hace más visible es en los sufrimientos y en la muerte. Los padecimientos del que por la Eucaristía participa de la muerte de Cristo son señales de Cristo (*Gal.* 6, 17). En ellos se da a conocer la comunidad con Cristo. Con razón puede San Pablo regocijarse en los sufrimientos: "Ahora me alegro de mis padecimientos por vosotros, y suplo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo por su cuerpo, que es la Iglesia" (*Col.* 1, 24). Así como Cristo alcanza su plenitud por la Iglesia, igualmente la pasión de Cristo llega a su plenitud en la pasión de la Iglesia (cfr. § 172). El martirio es la suprema forma de padecer por Cristo (cfr. § 238). "El martirio, el testimonio sellado con la sangre, en la Iglesia, es el signo de la pervivencia del sacrificio de Cristo como sacrificio de sus miembros" (R. Grosche). En el culto sacerdotal que consiste en la entrega del cuerpo, se realiza el sacerdocio de los bautizados, que han sido llamados por el bautismo a la correalización sacerdotal del sacramento eucarístico (cfr. § 233).

4. La estrecha relación entre el sacrificio de Cristo y el martirio se expresa también en la costumbre de la Iglesia primitiva de *ofrecer el sacrificio eucarístico junto al sepulcro de un mártir*. Desde el siglo IV se colocan en el altar las reliquias de los mártires cristianos; responde esto al viejo simbolismo del altar del sacrificio como otro Cristo. Esta costumbre es obligación en las actuales disposiciones referentes a la forma del altar. Cfr. K. Gross, *Reliquien*

als Unterpfänder glorreicher Auferstenung, en: "Liturgisches Leben" 5 (1938) 62-72.

El sacrificio del Señor es *la ley configuradora del sacrificio del cuerpo*. El sacrificio de Cristo no se ofrece solamente por amor a Cristo y a su semejanza, sino en Cristo y por Cristo. En él obra Cristo. La entrega del cristiano al servicio de los miembros con los que él convive (pueblo, familia, iglesia) es un testimonio de Cristo, una representación de El. Es un anuncio visible de la obra de Cristo en el mundo. Esta predicación de Cristo, hecha realidad y obra, es necesaria para que la otra predicación sea creída. El sacrificio del cuerpo está lleno también de la gloria que rodea la cruz del Señor, porque es obrado por el mismo Cristo. La entrega de los miembros de la Iglesia en el cumplimiento de sus obligaciones no tiene sentido por sí misma; más bien es un volverse al Padre en comunidad con Cristo. En él se prolonga la participación en el culto celestial, en el sacrificio de alabanza y acción de gracias que se consuma en la Eucaristía. En las Poscomuniones se nos invita siempre a perseverar en la comunidad de acción de gracias y alabanza, de oración y propiciación, por la que somos consolidados en la Eucaristía. La acción de gracias, la alabanza a Dios, se convierte en un obrar consustancial a la Iglesia que celebra la Eucaristía, hágase esto con palabras expresas o en la callada obediencia a la llamada divina que se nos dirige en las exigencias de la vida cotidiana (*I Tes.* 5, 18; *Eph.* 5, 20). Y pues la entrega al Padre acontece en el obrar y en el ámbito del Padre, todo queda comprendido y abarcado en el movimiento de entrega. Por las obras de los que están unidos a Cristo queda incorporada la entrega a la muerte y gloria de Cristo.

5. Lo que acaece en la participación de la Iglesia en el sacrificio de muerte, *tendrá su plenitud por el Señor cuando venga de nuevo:* el tránsito a la gloria a través de la muerte. Cuando pase el mundo de los símbolos, el sacrificio eucarístico tendrá su realización en el culto celestial, en la eterna adoración y acción de gracias que los que están reunidos en Cristo ofrecen incesantemente al Padre en el Espíritu Santo. En el eterno banquete nupcial tendrá su última plenitud el sacrificio eucarístico (cfr. *Tratado de los Novísimos).* Con este pensamiento y con la mirada puesta al futuro celebraba la Iglesia primitiva la Eucaristía, mirando en el ápside al Cristo que ha de venir. La Iglesia reza así esperando en El: "Tus sacramentos, Señor, obren en nosotros cumplidamente la gracia que contienen, para que obtengamos en realidad lo que ahora celebra-

mos simbólicamente" (Sábado de témporas de septiembre). Cfr. M. Schmaus, *Das Kommen des Herrn und die Feier der Eucharistie*, en: "Mayer-Quasten-Neunheuser", *Von christlichen Mysterium*. Ges. Aufsätze zum Gedächtnis von O. Casel (1951) 22-34.

§ 262

La Misa como forma de celebración del sacramento eucarístico

1. Fiel al encargo del Señor celebró la Iglesia, desde el día de Pentecostés, la memoria de la pasión del Señor. Celebración que se hacía de la misma manera como lo hiciera el Señor en la Cena: en el marco de un convite. Esta acción estaba llena de la realidad de la vida inmediata. Se reunían todos alrededor de la mesa; se comía pan y se bebía vino. Los participantes sabían que así daban cumplimiento al mandato del Señor de hacer lo que El había hecho. Pero pronto hubo abusos en esta forma de celebrar la Eucaristía. Penetró tan hondo en la conciencia de los presentes la idea de la comida, que perdieron de vista lo singular de este banquete. No distinguieron la Cena del Señor de otra cena cualquiera. Esta confusión trajo consigo una degeneración de la Eucaristía en pura glotonería. A este abuso se añadió otro: la falta grave contra el amor al prójimo; los ricos consumían los alimentos que habían llevado consigo a la vista de los pobres y permitían que éstos quedaran sin nada. Aquí se ve cómo una demasiada fiel imitación de la Cena del Señor, si bien conservaba la intensidad y la fuerza de la vida real e inmediata, tenía, empero, el peligro de no distinguir bien el cuerpo del Señor (*I Cor.* 11, 17-34).

Estos abusos motivaron que poco a poco se separara la Eucaristía del banquete comunitario que servía de refrigerio corporal. Lo cual hizo que desapareciera también poco a poco la forma de convite en la celebración eucarística. Las formas primitivas, derivadas de la vida ordinaria, fueron sustituídas por otras litúrgicas, simbólico-cultuales. La Mesa se hizo altar. La comunidad que en un principio se reunía en torno a la mesa dejó de hacerlo. Ya no había fuentes, jarros, platos, vasos, etc., sobre el altar, sino la patena y el cáliz. El pan recibió una forma especial, el cáliz fué cáliz solemne. Las palabras que se decían en la celebración fueron determi-

nadas y concretizadas hasta lo más mínimo. Los objetos y palabras que servían para la celebración se distinguieron de los objetos y palabras de la vida ordinaria. La comunión eucarística se destacó como totalmente distinta de la comida ordinaria y ya no se las pudo confundir. Se evitó el peligro existente en la primitiva forma de celebrar la Eucaristía. Pero apareció otro peligro: que las formas litúrgicas se hagan independientes y oculten el primitivo sentido de la celebración, de la que son su encarnación. Así, mientras que toda persona extraña que hubiera asistido en Corinto a la celebración eucarística de la comunidad cristiana se habría dado cuenta inmediatamente que se trataba de un banquete, en nuestros días el no iniciado que asista a la actual liturgia del sacramento eucarístico no podrá comprender que aquí se celebra un banquete, si no se le explica todo con detención. Por lo que en vez de ser amonestados los participantes para que vean lo singular de le celebración eucarística, como ocurrió en la amonestación de San Pablo a los corintios, hay que dar a conocer actualmente el carácter de banquete de la celebración litúrgica. No se podía olvidar antes que la mesa era una mesa de naturaleza especial, que el pan era el cuerpo del Señor y el vino su sangre; hoy, en cambio, no puede pasarse por alto que el altar es una mesa, que el cuerpo presente en la apariencia de la hostia es realmente pan para ser comida y la sangre que está presente en el cáliz es bebida para ser tomada. Cfr. R. Guardini, *Besinnung vor der Feier der heiligen Messe* II, 94-104.

En esta obra sólo tratamos de la liturgia eucarística en la medida que lo requiera la inteligencia del sacramento de la Eucaristía, del convite sacrificial y del sacrificio. Puede consultarse la *Liturgia* para ulteriores explicaciones.

2. La Eucaristía es la celebración de la comunidad de los cristianos sacados de la perdición del mundo y congregados por el Padre por Cristo en el Espíritu Santo. Por esto es conveniente que cuando se alejan de las calles y plazas para celebrar la Eucaristía, *entren en un lugar consagrado y destinado al único Dios,* lugar que sea la imagen de aquella realidad en la que Dios lo será todo en todas las cosas. La Iglesia, cuerpo de Cristo, se congrega en el templo con una doble finalidad. Se reúne apartándose de la dispersión de los negocios terrenos para su más importante quehacer, el de tributar alabanza a Dios, en la que se realiza su esencia más íntima y en la que se revela como comunidad. La iglesia de piedra,

la casa del Señor, es un símil de la Iglesia viviente: simboliza la unidad. Para que el amor divino pueda darse a la Iglesia, tiene ésta que reunirse en un lugar (*Act.* 2, 1; 2, 44; *I Cor.* 11, 20; *Primera epístola de San Clemente* 34; Ignacio, *Carta a los de Magnesia* 7; Justino, *Primera Apología* 67). San Ignacio de Antioquía escribe a los de Magnesia (cap. 6): "Así como el Señor, por ser una misma cosa con El, no ha hecho nada sin el Padre, ni por El mismo ni por medio de los Apóstoles, tampoco vosotros debéis hacer nada sin el obispo y los presbíteros; no debéis intentar mostrar como bueno lo hecho por vuestra sola iniciativa, sino que en vuestra asamblea tened sólo una oración, un ruego, una voluntad, una esperanza, en la caridad y en la alegría irreprensible, Jesucristo, pues, nada hay que sea mejor que El. Reuníos todos como en un único templo de Dios, como un solo altar, en un mismo Jesucristo, que procedió del Padre y permaneció en El y a El ha retornado."

La disposición que determina que no se cumple el precepto dominical en las capillas privadas tiene su origen en la idea de que el carácter comunitario de la celebración eucarística se simboliza en la reunión de la parroquia en un determinado lugar.

Esta idea determina también en lo extrínseco la *edificación del templo* en todo su conjunto esencial, tanto la fábrica central de cara a oriente, sobre la que se levanta la cúpula como imagen del nuevo cielo y hace de bóveda sobre el cosmos de la nueva tierra, así como la basílica occidental, en la que se mueven las columnas y pilares de la nave central como imagen de la comunidad oferente alrededor del altar mayor en el presbiterio. La fábrica del altar se alza en torno del altar que representa una mesa. En la mesa se sirve el banquete; de ella se toma. En el hecho de ser la mesa un altar se expresa que aquí se celebra un convite sacrificial; y en el de tener el altar la forma de mesa se simboliza que se trata de un sacrificio convite.

Así como la celebración del sacrificio está vinculada a un *determinado lugar*, de igual modo se han señalado determinados tiempos para ello. Cristo ha santificado y consagrado el tiempo. El tiempo es más de lo que se ve en él y se puede constatar en su curso. La santificación del tiempo por Cristo tiene su mejor expresión en el año litúrgico. El año litúrgico es la celebración de la memoria del Señor bajo una perspectiva siempre nueva del misterio de su redención. Aunque en cada celebración eucarística recordamos la Pasión del Señor, cada vez es distinta la perspectiva: unas veces como victoria sobre la muerte, otras como destrucción del

pecado, como tránsito a una nueva vida, como acción de gracias y adoración, propiciación y oración. Así celebramos unas veces con la gravedad del que pide perdón, con la resolución y decisión del que está presto para morir y padecer, otras veces en la confiada esperanza y en el gozo del que está seguro de la victoria, del que da gracias por los dones de la salud. Para comprender toda la riqueza de la Eucaristía hace falta mucho tiempo. La mejor manera de conseguirlo es entregarse al ritmo del año litúrgico.

3. En cuanto al *ritmo de la celebración eucarística de la Pasión del Señor*, sólo se celebraba los domingos en la primitiva iglesia. La unicidad del sacrificio neotestamentario y la unidad de la asamblea se simbolizan en que es uno el sacrificio celebrado por el obispo y la asamblea en la única mesa sacrificial. La celebración dominical está atestiguada por los *Hechos de los Apóstoles* (20, 7). San Justino describe con detalle esta celebración (*Primera Apología*, cap. 67): El domingo se congregan todos los que habitan en las ciudades y los que moran en el campo, en un lugar para una celebración en la que se lee la Escritura y se rezan oraciones, siguiendo a continuación el banquete eucarístico. La *Doctrina de los Doce Apóstoles* establece que en el día del Señor hay que reunirse para la fracción del pan, para la Cena del Señor, para la Eucaristía (14, 1). Plinio refiere en su carta al emperador Trajano que los cristianos se reúnen en un determinado día para el culto. La preeminencia del domingo sobre los demás días se ha mantenido hasta nuestros días. Pero la Eucaristía se celebró también pronto en otros días. Sabemos por San Cipriano que en la iglesia africana se ofrecían sacrificios tantas veces como se celebraba el aniversario de la pasión y muerte de alguno de los mártires (*Epístola* 34, 3). Tertuliano habla de dos días a la semana, en los que se guarda ayuno y en los que se celebra el culto eucarístico (*De oratione* 19). San Agustín atestigua el ofrecimiento diario del sacrificio, pero añade que no es costumbre general, y que en otras partes sólo se celebra en domingo, y en algunas en sábado y domingo (*Explicación al evangelio de San Juan* 26, 15). También admite la costumbre del sacrificio cotidiano San Gregorio Magno (*Diálogo* 4, 56). A partir del siglo IV se celebraba en casi todas partes la Eucaristía en los días estacionales, esto es, los miércoles y viernes. En Oriente incluso el sábado, también a partir del siglo IV. Con algunas pocas excepciones (Viernes Santo en la liturgia romana, e incluso el Sábado Santo por ser la misa de este día la de la noche pascual;

los viernes de cuaresma en la liturgia milanesa) la costumbre de celebrar la misa diariamente se impuso por doquier a partir del siglo VIII.

Al principio sólo se celebraba la Misa una vez al día. Obispo, clero y pueblo se reunían para celebrar en común el único sacrificio de la memoria de la Pasión y Resurrección del Señor. En el rito de concelebración se ve esto de una manera muy clara (cfr. § 254). Por significativo que fuera este rito, el aumento del número de los fieles obligó a que se procediera de otra forma. A fin de que todos los fieles pudieran participar de la Eucaristía, fué necesario celebrar en una misma ciudad, junto con el culto episcopal, otros cultos en diferentes lugares por distintos sacerdotes. Más aún, no quedó más solución que repetir en una misma iglesia la Eucaristía. San León Magno determina (*Carta* 9, 2): "Disponemos que cuando en una solemnidad especialmente importante la afluencia de numeroso pueblo permite suponer que acuda una gran multitud, y así ocurra, que no pueda tener cabida en la basílica, que se repita el ofrecimiento del sacrificio sin reparo alguno."

Una hermosa costumbre de la iglesia romana expresaba la comunidad de todos los miembros de las distintas parroquias. Cuenta el Papa Inocencio I en carta al obispo Decencio de Gubbio (5, 8): "Todos los sacerdotes de nuestra iglesia reciben la hostia preparada por nosotros (el pan consagrado: el fermentum) por medio de los acólitos, pues por causa del cuidado que tienen de la comunidad que les ha sido confiada, no pueden celebrar juntamente con nosotros los días festivos, y hacemos esto a fin de que en un día como éste no se sientan separados de nuestra comunidad." Aquí se ve la gran importancia que se concede a la comunidad expresada en la celebración eucarística.

Al principio la razón por la que se repetía la Eucaristía más de una vez al día y en una misma iglesia, era la de facilitar a todos los fieles la participación de la Eucaristía. Aunque a veces se celebrara la Eucaristía más de una vez al día, sin que el motivo fuera el señalado, se debió esto a circunstancias litúrgicas especiales. Así el día de Jueves Santo: la primera Misa se celebraba por la remisión de los penitentes, la segunda para consagrar el óleo y la tercera como Misa propia del día. La evolución siguió su curso; pronto aumentaron las razones que movían a celebrar la Eucaristía más de una vez al día. Según el testimonio de Walafredo Strabo, se celebraban misas por asuntos privados, por los vivos, por los difuntos, por los estipendios y por otras razones (*De exordiis et incremen-*

tis. cap. 22). Aquí se ve la dificultad de la multiplicidad de las misas. Walafredo Strabo dice que "puede existir una cierta discrepancia de opinión entre los sacerdotes. Unos quieren celebrar solamente una vez al día, pues el único misterio de la Pasión de Cristo es ayuda universal para todas las necesidades. Otros, en cambio, tienen por bueno celebrar dos, tres y hasta cuatro veces al día, pues así se mueve más a Dios a misericordia" (*Ibidem* 22). Esto fué origen de no pocos abusos, a los que se puso freno por medio de disposiciones eclesiásticas. Así, por ejemplo, el Papa Alejandro II (1061) dice en una disposición recogida en el Decreto de Graciano (*De cons. dist.* 2, c. 53): "Basta que el sacerdote celebre una misa diaria, porque una sola vez padeció Cristo, y por ello consumó la redención de todo el universo; y téngase por muy dichoso el que pueda celebrar dignamente. Pero pueden algunos, si así es menester, celebrar una misa por los difuntos y otra del día. Pero el que por amor al lucro o por miras mundanas es movido a celebrar varias santas misas en un mismo día, escapará difícilmente a la condenación eterna." Con todo, aumentó el número de las misas privadas o rezadas, en las que no se hacía visible la comunidad eclesiástica. Aparte de las necesidades pastorales, una de las causas fué el aumento del número de sacerdotes en las comunidades conventuales.

A esto se añadió la *fundamentación teológica*: cuanto más a menudo se celebre la memoria de la Pasión del Señor, sea a un mismo tiempo, sea a continuación, es mayor la glorificación a Dios y se hace más eficaz el sacrificio de la cruz. Un cambio en la concepción de la gracia y del crecimiento de la misma es posible que haya contribuído también en la costumbre de celebrar varias misas. La patrística pensaba más en un crecimiento orgánico de la gracia divina en el hombre que, en consonancia con lo que pasa en la vida terrena, se hace por la recepción de los alimentos que se preparan en el sacrificio. La participación en el sacrificio se hace de una manera rítmica como toda realización vital. Así es en la vida ordinaria. Más tarde se quiso obtener las riquezas de la gracia en alto grado por medio de la más frecuente utilización de los medios de gracia. Al final de la Edad Media era tan elevado el número de las misas privadas, que rebasó cualquier prudente medida. Los reformadores se opusieron duramente a tales abusos. El Concilio de Trento ha declarado frente a las exageraciones y desfiguraciones debidas a los reformadores, que las misas privadas son lícitas y provechosas (sesión XXII, cap. 6; can. 8), pero observa que es deseo de la Iglesia que los que

asisten al sacrificio de la misa participen de él por la recepción sacramental de la Eucaristía.

Al examinar la evolución de la Misa se ve que han existido costumbres muy variadas y hasta opuestas por respecto a la frecuencia de la celebración del sacrificio. Ninguna de ellas puede ser condenada. Cada una tuvo su tiempo. La Iglesia garantiza que cada una de ellas está en consonancia con la esencia de la Eucaristía. Pero si en vez de preguntarnos si son posibles, preguntamos cuál de estas costumbres es la que tiene más sentido, la descrita por San Justino o la referida por Walafredo Strabo, podemos establecer distinciones de rango. Hay que tener en cuenta aquí los siguientes puntos de vista: Si la Eucaristía es una celebración comunitaria por esencia, cualquier forma de celebración en la que se haga visible el carácter comunitario estará de acuerdo con ella. Pero como declara el Concilio de Trento, si bien la misa rezada es también un sacrificio comunitario de la Iglesia, no se expresa aquí tan claramente el carácter comunitario como en el oficio solemne celebrado por toda la asamblea. Cualquier configuración de la celebración eucarística que exprese claramente la unicidad del sacrificio de la cruz como sacrificio propiciatorio por todos, tiene una función importante. Por otra parte, la Eucaristía debe ser el memorial estable y permanente, no sólo ocasional, de la Pasión del Señor. Por la celebración eucarística es incorporada la Iglesia cada vez con más fuerza al sacrificio del Señor, a su Muerte y Resurrección. Esta finalidad se cumple más y mejor cuanto más frecuentemente se actualice en la Eucaristía el sacrificio de la cruz. Pero esta frecuencia en la celebración del sacrificio eucarístico, fomentada por estas consideraciones, tiene también su límite, que radica en la limitada capacidad receptiva del hombre. Santo Tomás de Aquino enseña que "este sacrificio, memorial de la Pasión, no obra más que en quienes se asocian al sacramento por la fe y la caridad". La medida de su eficacia para cada individuo en particular depende de la fe y de la caridad de los participantes. Se discute si, en el supuesto de participar uno en varios sacrificios eucarísticos continuos, puede realizar el hombre la fe y la caridad con la misma intensidad sin que haya disminución en ellas. Está fuera de duda que esto es imposible para el caso de intentar participar simultáneamente de varias misas o casi simultáneamente. Existe el peligro del cansancio, de la rutina y de la tibieza. De aquí que debamos establecer una ley general; cierto que pueden darse excepciones notables y valiosas, y

que la misma fe y la caridad pueden mover a celebrar frecuentemente el sacrificio.

En general se puede decir que todo el que participa diariamente (o los domingos) en el sacrificio eucarístico como celebración comunitaria, como culto común y convite sacrificial de la Iglesia, con fe y caridad vivas, y permanece durante todo el día unido a la virtud y santidad de la entrega de Cristo al Padre, recibe tal plenitud de frutos sacrificiales como no pueden conceder el haber oído simplemente dos o más misas. Lo que acabamos de exponer muestra a las claras como forma la más significativa de celebrar la memoria del Señor, la misa de la comunidad reunida junto al altar. Si bien a veces por razones prácticas (elevado número de fieles) no es viable esta forma descrita, no deja de tener su importancia como punto de vista. La misa parroquial solemne, el oficio, como disposición de la Iglesia, responde a esta norma.

4. La participación de todos los fieles en el sacrificio eucarístico supone el conocimiento tanto de la esencia y sentido del sacrificio mismo como de su figura litúrgica. Esta inteligencia era más fácil en la época en que el lenguaje litúrgico era el lenguaje del pueblo, haciéndose más difícil al distinguirse ambos lenguajes. Al perderse la comprensión directa del simbolismo litúrgico el pueblo busca un sustitutivo para lo no comprendido en las explicaciones alegóricas de la Edad Media. Cada vez se distanciaron más la liturgia del celebrante y la piedad de los fieles "que oyen Misa". Tras cuidadosas consideraciones dispuso el Concilio de Trento que se mantuviera la lengua latina, recomendando lo siguiente para superar las dificultades por razón del lenguaje: "A fin de que las ovejas de Cristo no sufran hambre ni los pequeñuelos pidan pan y no haya quien se lo parta, manda el santo Concilio a los pastores y a cada uno de los que tienen cura de almas que frecuentemente, durante la celebración de las Misas, por sí o por otro, expongan algo de lo que en la Misa se lee y, entre otras cosas, declaren algún misterio de este santísimo sacrificio, señaladamente los domingos y días festivos." Los Papas Pío X, Pío XI y en particular Pío XII han recomendado y encarecido la participación real en el sacrificio en contra de un simple oír Misa. La manera de participar está determinada por la misma liturgia de la Eucaristía. La liturgia tiende a que los sacerdotes y la comunidad celebren juntamente, y esto no solamente por la común reiteración de las mismas palabras, sino por el intercambio de saludos, por la predicación y el oír lo predicado, por la viva unión al rezar las oraciones de la Iglesia como plegarias de la comunidad. El utilizar oraciones distintas a las litúrgicas siempre que se adapten a la Misa no impide una viva participación en el sacrificio. Cuando no se cumple este requisito se convierten estas oraciones en ejercicios de la piedad del pueblo fiel con motivo de la celebración del sacrificio por el sacerdote. Aunque es posible participar del sacrificio con oraciones no litúrgicas, no están éstas en el mismo plano que las litúrgicas. Son recursos provisionales, quizá indispensables, pero no un sustitutivo de la misma naturaleza. No son como las oraciones litúrgicas en las que la

comunidad eclesiástica como tal, obrada por el Espíritu Santo, alma de la Iglesia, invoca por Cristo en el Espíritu Santo al Padre celestial, sino que, por lo general, son expresión de la piedad de uno de los fieles, al que se unen los demás. No se puede decir que las oraciones litúrgicas no fomenten, por su sobriedad y objetividad, las vivencias religiosas tan fuertemente como las oraciones y cantos que han brotado de lo más profundo del alma de uno de los fieles. En la celebración del sacrificio eucarístico no se trata, en primer lugar, de una vivencia religiosa, sino de adorar a Dios, adoración que ha sido determinada por el mismo Cristo en su forma esencial.

5. Por lo que toca al *curso de la celebración* del sacramento eucarístico damos aquí algunas indicaciones que pueden esclarecer el sentido del sacrificio eucarístico y poner más en claro lo dicho. Remitimos a las obras de liturgia de la Misa para una más detallada explicación. Hablamos sólo de la evolución histórica de la liturgia de la Misa en tanto esto sea indispensable para la inteligencia de la actual liturgia. Recomendamos, en particular, las obras de J. Lechner, J. Pascher, *Eucharistie,* y Jungmann.

En la liturgia distinguimos *palabras y acciones sagradas.* Palabra y acción se pertenecen mutuamente. La palabra posee su fuerza máxima como forma del sacramento eucarístico (cfr. § 225 y § 174). En nuestro contexto se toma sobre todo como palabra de la fe, en la que se anuncia la buena nueva de Dios y por la que el hombre se convierte a Dios (palabra que es enseñanza y plegaria). La palabra enseñanza no sirve sólo para la transmisión de conocimientos, sino también para la comunicación de la vida divina. Por ella Dios se dirige al hombre, le habla y se adueña de él. La palabra es una palabra de amor. Dios se hace presente y eficaz en ella como Dios santificador. En la oración es el mismo Cristo el que habla al Padre en el Espíritu Santo (*Rom.* 8, 26). Por esto las palabras litúrgicas no son vocablos vacíos de sentido, sino que están llenos de realidad. Por ellas obra Dios en el hombre y éste se presenta ante el acatamiento de Dios. Las palabras están ordenadas a la acción. Por la santa acción litúrgica queda, demostrada y garantizada su eficacia. Y a la inversa, también la acción está ordenada a la palabra. Por las palabras pronunciadas por la Iglesia en el Espíritu Santo los ademanes, gestos y acciones de la celebración aparecen como un proceso espiritual, es decir, configurado y lleno por el Espíritu Santo, proceso que nada tiene que ver con la magia. La palabra garantiza la espiritualidad de la acción eucarística; la acción litúrgica garantiza la eficacia de la palabra.

Muchos de los gestos y ritos de la celebración eucarística aparecen también en el culto pagano. Debido a su simbólica interna

han sido incorporados por la Iglesia a su celebración. Sirven como signos de un contenido nuevo dado por Dios, que la Iglesia acuña generalmente en formas humanas o históricas. Por razón de la diferencia de contenidos, estos ritos formados a lo largo de la historia casi nunca han sido tomados en su misma forma, tal como los encontramos en el culto pagano.

Por la unión de palabra y sacramento en la Eucaristía se representa el misterio de la Iglesia como misterio de la palabra y del sacramento y no sólo misterio de la palabra (cfr. E. Probst, *Lehre und Gebet in den drei ersten christlichen Jahrhunderten*, 1871). Así como el misterio de Cristo se despliega en el misterio de su palabra y de su obra, y Cristo, el Verbo del Padre hecho hombre, puede ser caracterizado como el Verbo originario y el protosacramento (véase § 154), también el misterio de su cuerpo, la Iglesia, se nos presenta como misterio de la palabra y del sacramento. También ella puede ser caracterizada como palabra originaria y protosacramento, por ser el cuerpo del Verbo originario y del protosacramento. que es Cristo.

La liturgia eucarística no es una estructura psicológica, de forma que al principio mueva a penitencia, después a la acción de gracias y, finalmente, a la alabanza. Más bien se dan continuamente estas actitudes, que le son esenciales al bautizado en su relación con Dios, durante toda la liturgia. Unas veces sobresale más una de las actitudes, en otra ocasión es otra actitud y así sucesivamente. La liturgia eucarística no es primariamente un conjunto teológico sistemático, sino una figura creada por la fe viva de la Iglesia. En el centro de la celebración eucarística está el *Canon*, la norma a tenor de la cual se realiza la acción sacrificial. Comienza con el Prefacio y termina con el Amén antes del *Pater noster*. En la iglesia oriental tiene formas más ricas que en la liturgia romana. En el centro del *Canon*, del que participa tanto el sacerdote con sus palabras como el seglar dando su aprobación y escuchándolas, está el *relato de la institución*. Las demás oraciones del Canon forman como anillos alrededor de este centro. El anillo interno comprende la oración por la conversión transformadora (Te suplicamos, oh Dios, que en un todo te dignes bendecir esta ofrenda..., a fin de que se convierta para nosotros en el Cuerpo y Sangre de tu amadísimo Hijo, Señor Nuestro Jesucristo) y el Memento (anamnesis: Por esto, Señor, recordando nosotros, tus siervos, y asimismo, tu santo pueblo, la bienaventurada Pasión del mismo Cristo, tu Hijo, Señor nuestro, y su resurrección del seno de la tierra, como también

su gloriosa ascensión a los cielos...) En el anillo central están las oraciones sacrificiales. En la oración antes de la consagración se dice: "Te rogamos, pues, oh Señor, aceptes propicio esta ofrenda de tus siervos y de toda tu familia; y dispongas en paz nuestra vida, y nos libres de la condenación eterna, y nos cuentes en el número de tus escogidos, por Cristo, Señor nuestro. Amén. Te suplicamos, oh Dios, que en un todo te dignes bendecir esta ofrenda, admitirla, ratificarla y aceptarla." Después de la anamnesis sigue la oración *Unde et memores*: "... recordando... ofrecemos a tu soberana Majestad, de tus dones y presentes, la Hostia pura, Hostia santa, Hostia inmaculada, el Pan santo de vida eterna, y el Cáliz de salud perpetua. Dígnate mirar estos dones con rostro sereno y propicio, y aceptarlos, como te dignastes aceptar los de tu siervo el justo Abel, y el sacrificio de Abraham, nuestro Patriarca, y el que te ofreció Melquisedec, tu Sumo Sacerdote; santo sacrificio, Hostia inmaculada. Humildemente te suplicamos, Dios omnipotente, mandes sean llevadas estas ofrendas, por manos de tu santo ángel, a tu sublime altar, ante el acatamiento de tu divina Majestad; a fin de que cuantos participando de este altar, recibiéremos el Cuerpo y la Sangre de vuestro Hijo, seamos colmados de toda bendición celestial y de toda gracia. Por el mismo Cristo, Señor nuestro Amén." En estas oraciones la Iglesia pide a Dios se digne aceptar benignamente la preparación para la incruenta actualización del sacrificio de la cruz, y ratificar y admitir lo que ella presenta y aporta a la nueva presencia del sacrificio de la cruz por la fe y la entrega. El anillo exterior está formado por las intercesiones antes y después de las oraciones sacrificiales y por el memento glorioso por los fieles difuntos que disfrutan de la bienaventuranza. El Canon comienza con el Prefacio y el *Sanctus* y termina con la doxología y el amén. (Por El, y con El, y en El, a Ti, Dios Padre omnipotente, en unidad del Espíritu Santo, es todo honor y gloria. Amén.) Doxología que compendia el sentido principal del sacrificio de la Misa y que muy bien se puede decir es el punto máximo, cumbre, del texto del sacrificio de la Misa.

Al Canon sigue la *Comunión*, que comienza con el *Pater noster*, la oración familiar de los cristianos, hijos de Dios; comprende la fracción del pan, la acción de mezclar pan con el vino, la comunión del sacerdote y la de los fieles, y termina con la Poscomunión.

Antes del Canon está el *Ofertorio*, la preparación de las ofrendas. La celebración eucarística en sentido estricto abarca la prepa-

ración de los dones (ofertorio), la consagración (el canon) y la comunión.

Ya desde los primeros tiempos de la Iglesia a la acción sacrificial se unieron lecturas cultuales (*Act.* 2, 42). Con el tiempo se intercalaron también oraciones entre las lecturas. La parte anterior a la propiamente sacrificial de la celebración eucarística se la llama culto divino de la palabra. Comprende el introito, la parte oracional y las lecturas. Las oraciones al pie del altar preceden tanto a la parte del culto de la palabra, de la que acabamos de hablar, como al sacrificio de la celebración eucarística. Son una preparación privada del sacerdote, que antiguamente se hacía en la sacristía y que el Papa Pío V dispuso como cosa general para toda la Iglesia.

Después de esta visión de conjunto, podemos resumir de la siguiente manera el curso de la celebración eucarística: El sacerdote comienza por las oraciones al pie del altar. Cuando se celebra un oficio solemne, la asamblea de los fieles no participa de estas oraciones, sino que escucha el canto del introito. En las misas rezadas puede, en lugar de estas oraciones, cantar algún cántico religioso. La preparación comienza con un acto de fe en las tres personas divinas, de cuya vida hemos sido hechos partícipes por la cruz. El sacerdote expresa su regocijo con los versículos del salmo 42. El que está unido a Cristo tiene parte en la juventud eterna de la vida imperecedera. La gloria que tributa a Dios brota de esta alegría. Pero a la vez suspira de añoranza por la hora en que la fe se convertirá en visión. Hasta que llegue esta hora se siente el bautizado peregrino, remitido siempre a la misericordia divina. Cuando se disponga a presentarse por Cristo ante el acatamiento del Padre, sentirá en toda su realidad la distancia que media entre él y Dios, el Santo. Por esto confiesa sus pecados ante Dios y todos los bienaventurados, y ante la asamblea. El pecado es el peor enemigo de la comunidad. Si se quiere celebrar la comunidad en su grado supremo, hay que superar al pecado. La "buena conciencia" es condición previa, requisito, para la recta celebración de la Eucaristía. Los ministros del altar piden a Dios misericordia y gracia para el sacerdote, y confiesan acto seguido sus propios pecados. El sacerdote les contesta interceciendo por ellos, pidiendo la absolución para él y para todos. Las oraciones al pie del altar terminan en forma dialogada. Después sube el sacerdote las gradas del altar, besa el altar, imagen de Cristo y lugar del sacrificio, para dar honor a Cristo y expresar su comu-

nión con El, saludando las reliquias de los santos que reposan en el altar.

El canto del introito representa el comienzo de la actual liturgia de la Misa. Originariamente servía para acompañar la entrada de los clérigos, que desde la puerta del templo pasaban al altar. Este "introito" ocupa más espacio en la liturgia de la Iglesia oriental que en la romana. La entrada del sacerdote es imagen de la entrada, de la aparición, de la venida del Redentor al mundo. Por la encarnación de su Hijo ha entrado Dios en la historia humana. Por los sacramentos, en particular por la Eucaristía, el Hijo de Dios hecho hombre entra continuamente en la Iglesia. La entrada de Cristo en la Iglesia significa la incorporación de la Iglesia a la obra redentora del Señor. La visitación sacramental de Cristo a la Iglesia y su incorporación a la obra redentora tiene lugar de múltiples y variadas formas. El introito nos presenta el misterio de la redención desde puntos diferentes. Unas veces nos lo presenta como misterio de redención, del redentor, que para nuestra salud vino al mundo; otras, como victoria sobre el pecado, como misericordia, como amor creador, como juicio por los pecados. Dado que la venida de Cristo tendrá su pleno cumplimiento en el juicio final, el introito es también una imagen de la última venida del Señor. En la antigüedad, la entrada del dominador era siempre símbolo de dominio y posesión. El introito, que simboliza su llegada, es también un signo eficaz del dominio de Cristo. Tiene el mismo sentido que tienen las palabras introductorias de la liturgia griega de San Juan Crisóstomo: "Alabado sea el reino del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo."

Sigue al introito el *Kyrie eleison*. Es probable que sea el resto de una letanía. A San Gregorio Magno se debe la introducción del *Christe eleison*. Estas invocaciones se repetían muchas veces. Más tarde, se determinó su número, que fué el de nueve (el primer testimonio data del 700, aproximadamente).

Para entender el significado del intraducible *Kyrie eleison* hay que tener en cuenta que en los siglos IV y V era una fórmula corriente, con la que se daba honor a Cristo en los actos públicos como Señor de todo el universo (cfr. Fr. Dölger, *Sol Salutis*, 65, y Peterson, *Heis Theos*, 1926, 134 y 164). En ella resuena la petición de salud; pero es más que esto, es una aclamación, una alabanza al poder y a la gracia del Señor, de Cristo. Con estas palabras la Iglesia hace profesión de fe en Cristo crucificado, en el que está toda la salud. Así, pues, se comprende la frecuente

repetición de esta invocación. En la liturgia griega se repetía tres, doce, cuarenta y hasta cien veces. El que en la liturgia occidental se limitara el número de repeticiones a tres y nueve, respectivamente, se debe a la idea que se tenía de la perfección significada por estas cifras. Es posible que haya influído también la idea trinitaria en la fijación de las nueve repeticiones. Según esto, el tres veces repetido *Kyrie eleison* se refería al Padre; el *Christe eleison*, al Hijo, y los tres *Kyrie eleison* finales, al Espíritu Santo. Pero con ello no se explica el por qué de las tres repeticiones de cada una de las invocaciones. Por otra parte, el "Christe" no es invocación muy apropiada para la segunda persona, pues siempre se emplea el *Kyrios* paulino para designar al Hijo; tampoco es muy indicada la invocación final, el *Kyrie*, para invocar a la tercera persona divina. Para entender el sentido primitivo de todas estas invocaciones hay que referirlas a Cristo como Señor de todas las cosas, y los números tres y nueve hay que verlos como señal de la perfección de su dominio y de la salud obrada por El. Y ya que el dominio y la salud, fundada en este dominio de Cristo, alcanzará su plenitud máxima al final de estas formas actuales del mundo, el *Kyrie eleison* es una invocación que tiene carácter escatológico. Nicolás Cabasilas nos da la siguiente explicación del *Kyrie eleison*: "Esta invocación es, ante todo, acción de gracias, y también un ruego a Dios pidiendo misericordia. No es más que una oración por la que pedimos su reino, el reino que Cristo prometió dar a todos los que se lo pidieran, y al que añadirá todas las demás cosas que nos sean necesarias. Le basta al cristiano con esta oración, porque ella lo puede todo."

El *Gloria* es continuación de lo comenzado con la invocación del *Kyrie*. No existe una línea psicológica que vaya del *Kyrie* al Gloria, como si en el *Kyrie* se expresara el deseo y la añoranza de redención, el arrepentimiento por los pecados, y en el Gloria la alegría y la gratitud por la gracia y misericordia divinas. La diferencia entre el *Kyrie* y el Gloria no es tan grande como para permitir hablar de un cambio de actitud. Pues así como el *Kyrie* es también una aclamación y acción de gracias; el Gloria, por su parte, contiene asimismo una oración por el perdón y la misericordia. El himno comienza con un saludo de homenaje al Padre y con una bendición a la comunidad salvífica fundada en Cristo (paz en la tierra y a los hombres de buena voluntad). En una serie de aclamaciones se tributa después a Dios con especial insistencia y de varias maneras acción de gracias y adoración. La

suprema glorificación del Padre acontece en el Nuevo Testamento por la manifestación y aparición de su gloria en Cristo crucificado y resucitado. La gloria que damos a Dios en la actualización eucarística del sacrificio de la cruz no significa sólo una alusión externa a la gloria eterna e imperecedera de Dios, sino la plenitud de la gloria de Cristo, de la que estamos llenos. Los cristianos glorifican a Dios al participar espiritualmente de la riqueza de su gloria (*Efesios* 3, 16). Somos movidos a dar gracias a Dios, porque en lugar de admirar de lejos su gloria, participamos de ella; como miembros del cuerpo de Cristo, somos nosotros mismos parte de la gloria divina. La adoración, la alabanza culminan en la invocación del nombre de Dios. El nombre revela la esencia divina. En las palabras "Señor Dios, Rey de los cielos, Dios Padre omnipotente" se expresa la grandeza señorial de la primera persona divina sobre todo lo terreno y lo creado. Después de ser nombrado el Padre, se da testimonio a su Hijo Unigénito, Nuestro Señor Jesucristo, que es el Señor que conduce a sus súbditos a la participación de su propia gloria. Nuestra oración se dirige a El, el amor de Dios aparecido en la tierra. El bautizado puede mirar confiadamente a Cristo, seguro de la misericordia, pues está a la diestra del Padre, como pontífice que intercede por nosotros (*Hebreos* 7, 25). La oración por la liberación del pecado supone creer en su santidad y en su santo poder, por lo que puede destruir el pecado y crear la santidad y la justicia. Así, la oración se convierte en alabanza al Hijo. Finalmente, el himno nombra al Espíritu Santo, vínculo personal del Padre y del Hijo, y termina con una alabanza al Padre, como al comienzo.

Con la *colecta* (oración) queda concluída la parte oracional del culto divino de la palabra. Al principio se llamaba *colecta* a la asamblea congregada para celebrar el culto; más tarde pasó a significar el culto mismo, especialmente el eucarístico, y, finalmente, en la primitiva Edad Media, vino a significar la oración que reza el sacerdote cuando está reunida la asamblea y en la que resume las oraciones de toda la comunidad de fieles congregada allí. La colecta es particularmente expresión y realización de la unidad eclesiástica. Para la oración de la comunidad eclesiástica es condición previa la comunión de todos en Cristo. Comunión que se simboliza cuando el sacerdote, antes de la colecta, besa nuevamente el altar, símbolo y lugar del amor de Cristo. Su saludo a la asamblea brota de la unidad con el amor de Cristo. En su saludo le concede la unidad y la paz en Cristo. La asamblea le responde

deseándole esté también con él, instrumento de Cristo dispuesto por el Espíritu Santo. Sacerdote y pueblo constituyen una comunidad en Cristo. Viene después el "Oremos". Es el *orationem dare*, el dar oración de la Iglesia primitiva. El sacerdote presenta la oración, que todos hacen en silencio. Después de una corta pausa de callada oración, durante la cual la asamblea inclinaba la cabeza o doblaba la rodilla, por indicación del diácono, levantaba acto seguido el sacerdote la voz para decir la colecta, en la que recogía todos los ruegos de cada uno de los miembros de la asamblea y era el compendio de las de todos. Generalmente, las oraciones afirman algo de Dios. Nombran alguna de las acciones de su amor santificador, a la que se vincula la petición de la salud de los que oran, protección y gracia divinas para ellos ahora y en el futuro. De ordinario, las oraciones van dirigidas a la primera persona de la Trinidad. En la doxología final, se pone de manifiesto el orden de la plegaria cristiana. Recorriendo el mismo camino andado por Dios al venir al hombre, se alza la oración a El; en el fondo, la oración no es otra cosa que la realización de la redención divina en el hombre: en la unidad del Espíritu Santo se presenta el orante ante el acatamiento del Padre por mediación de Cristo. El amén, con el que la asamblea da su aprobación a la oración del sacerdote, expresa la relación de toda la plegaria cristiana para con Cristo. El amen de la Iglesia es la graciosa participación en el amén que es el mismo Cristo (*Apoc.* 3, 14), o en Cristo, por ser El la realización y el cumplimiento de todas las promesas divinas.

En su origen, el culto cristiano comenzaba con la lectura de la Escritura, tal como se viene haciendo aún el día de Viernes Santo. La fe nace de la audición de la palabra; y la fe es condición y supuesto de la celebración eucarística. En la liturgia actual, la asamblea se prepara por medio de la parte oracional para escuchar rectamente la palabra divina. En la palabra de la Escritura es el mismo Dios el que nos habla. La lectura de la epístola y del evangelio significa una venida de Dios. Prepara su venida, que tendrá lugar en la Eucaristía. La Escritura es un don del amor divino, que nos es comunicado en la lectura y que recibimos al oír la palabra en la unidad amorosa de la asamblea, y que despierta en nosotros la respuesta del amor, de la alegría y de la gratitud. Esta respuesta tiene su expresión en el canto del Gradual o del Tracto. La lectura del evangelio es singularmente solemne. La riqueza de gestos y oraciones, que van unidas a su predicación, son compren-

sibles solamente para el que cree que Cristo viene y habla espiritualmente a la asamblea en la palabra del evangelio. La viva participación de la asamblea se expresa al tributar alabanza a Cristo, presente aquí para hablar a la comunidad por el evangelio. Alabanza que se da a Cristo tanto al comenzar a leer el evangelio como al final, como acción de gracias por su palabra.

El culto divino de la palabra termina muchos días con el *Credo*. Es el sí de la asamblea a la realidad de Dios, anunciada en la lectura y atestiguada en la Escritura. Es el puente que nos hace pasar a la parte siguiente, la sacrificial de la celebración eucarística, en la que no sólo se anuncia, sino también se realiza el "misterio de la fe".

La primera parte de la celebración es la *preparación* de las ofrendas. La palabra "ofertorio", muy usada para designar esta parte, no debe hacernos caer en el error de que aquí se realiza en verdad el acto sacrificial. El Nuevo Testamento sólo tiene un sacrificio, el que Cristo consumó en la cruz y es actualizado en la Eucaristía. El usar a veces con cierta ligereza la palabra "sacrificio", aplicada a otros actos, no debe hacernos confundir la realidad atestiguada por la Escritura de la unicidad del sacrificio neotestamentario. La inmolación del bautizado al Padre es posible sólo en la participación del sacrificio de Cristo. Se entendería erróneamente la parte anterior al Canon si no se tomara en serio la unicidad del sacrificio neotestamentario, realizado una vez para siempre en la cruz. La Eucaristía es sacrificio sólo en cuanto es en algún sentido la actualización del sacrificio de la cruz. El sacrificio de la cruz es actualizado por el ministerio de la Iglesia, por el que el sacrificio de Cristo se convierte en sacrificio de la Iglesia militante. Este ministerio comprende, ante todo, la preparación de las ofrendas de pan y vino, aquellas realidades en cuyos signos se representará la muerte de cruz. De entre estos dones, separa la Iglesia pan y vino para que sean signos eficaces del sacrificio de Cristo. Con razón puede exclamar la Iglesia y decir a Dios que le ofrece: *Tibi tua de tuis*. Este ministerio no es externo, sino que debe ejercerse en la fe y en la veneración. Encierra en sí la disposición y decisión de conformarse a la voluntad de Cristo, inmolado por los hombres en la cruz. Así, la preparación del pan y del vino se hace instrumento y símbolo de la participación en la actitud sacrificial de Cristo. Tan sólo el que está asido por Cristo puede tener acceso a la actitud sacrificial del Señor, pues en su corazón ha sido depositada la caridad de Dios por el Es-

píritu Santo: éste es el bautizado. Se comprende, pues, que en la Iglesia primitiva se despidiera a los catecúmenos antes de dar comienzo la parte sacrificial. La preparación de los dones sólo puedo hacerse en el Espíritu Santo, ya que únicamente por El se tiene acceso al movimiento sacrificial de Cristo. El pan y el vino que van a ser ofrecidos como signos de la actualización del sacrificio de la cruz y para simbolizar la fe de la Iglesia en el suceso histórico de la cruz, no son ofrendas, ni siquiera ofrendas corrientes. El hombre no intenta en la preparación y separación del pan y del vino para el sacrificio de Cristo, ofrecer a Dios un sacrificio que más tarde sería ratificado por el mismo Dios. Más bien, la única ofrenda es el cuerpo y la sangre de Cristo. La oblación del pan y del vino es el modo y el medio de tener acceso al sacrificio de Cristo. Las oraciones que se rezan al hacer esta oblación significan sólo aparentemente el pan y el vino como ofrendas. Cuando en ellas se habla de sacrificio e inmolación, hay que referirlo al sacrificio de Cristo. Está tan llena la Iglesia de la fe en este único sacrificio, que ya, desde el primer instante, al dar comienzo el sacrificio, emplea y usa palabras que sólo pueden aplicarse al sacrificio de la cruz. Aunque el sacrificio de la cruz se actualice por las palabras de la institución, hay que considerar la celebración sacrificial como un todo unitario, sin dividirlo en partes, según cada una de las fases de su desarrollo temporal. Por esto pueden emplearse desde el principio palabras que para quien sólo tenga en cuenta cada uno de los instantes tomados aisladamente, podrán parecerle prematuras, al tener sentido pleno sólo en un estadio posterior del sacrificio. Puesta la mirada a las distintas fases de la celebración eucarística, podemos decir también que la Iglesia reza oraciones sobre el pan y el vino con una visión y simbólica anticipadas, en las cuales oraciones lo que la Iglesia tiene ante sus ojos no son los dones de pan y vino, que están sobre el altar, sino lo que va a resultar de ellos. La Iglesia pide a Dios se digne mirar con complacencia su ministerio para la realización del sacrificio cotidiano del altar y aplicar los frutos del sacrificio de Cristo a aquellos que participan como miembros de su cuerpo en el sacrificio.

Si bien en la liturgia actual no se desprende con evidencia este sentido del ofrecimiento de dones, sí resulta claro de la evolución histórica de esta parte del sacrificio de la Misa, y también de las otras partes de la liturgia. El sacerdote besa nuevamente el altar antes del ofertorio; el altar es símbolo y el lugar del amor sa-

crificial de Cristo. Por medio del *Dominus vobiscum*, el sacerdote comunica la unión a Cristo a los miembros de la asamblea que están presentes al sacrificio. En la respuesta al saludo sacerdotal, expresa la asamblea su deseo al sacerdote de una mayor unión suya, de él, con Cristo. Esta petición de profundización de la comunidad con Cristo está muy en su sitio al principio de la celebración. El sacerdote prosigue diciendo: Oremos. No sigue una oración propiamente dicha a esta invitación. (El ofertorio no puede ser tenido como oración.) En la actual liturgia, tan sólo se puede interpretar como una alusión al hecho de que la actualización del sacrificio de la cruz, que acaba de comenzar, es la suprema forma de oración y culto a Dios. "La propia inmolación de Cristo al Padre, que El realizara en las horas de su oración, fué consumada en la hora de su sacrificio. Nuestra cristiana inmolación total al Padre, por Cristo en el Espíritu Santo, comienza en la oración, que debemos hacer sin tregua, y se completa y acaba cuando la Iglesia se apropia el sacrificio de Cristo en el Canon eucarístico por el amén, que es la aprobación de todos. Cuando la Iglesia toda, sacerdote y pueblo, prepara los dones para la Eucaristía, cumple de un modo perfecto el requerimiento de la oración" (Winterswyl). El pueblo participaba en la Iglesia primitiva y medieval del ofrecimiento de los dones de una manera directa, al traer pan y vino y otras cosas para el sacrificio. Mientras se hacía la entrega de estas cosas, se cantaban cánticos, que por lo común aludían al tiempo del año litúrgico o a la festividad del día. En el actual ofertorio se ha conservado parte de esto. Cuando fué acortada la preparación de los dones, por la supresión del ofrecimiento de las ofrendas del pueblo, y parecía que esto sólo interesaba al sacerdote, por lo menos en las Misas privadas, se quiso que las restantes acciones no desaparecidas estuvieran acompañadas de oraciones. Estas oraciones fueron al principio fruto de la piedad personal del sacerdote. El mismo hecho de rezarlas en silencio es prueba de ello, y, además, no se requería el amén de la asamblea y se usaba la forma singular o el plural, pero referido sólo al sacerdote y al diácono. El mismo contenido está expresado en el hecho de cantarse el ofertorio durante todo el tiempo que dura el ofrecimiento de los dones, en la liturgia del oficio solemne actual. Tanto esto como la evolución histórica, muestran que los creyentes—que no podían seguir a la vez el canto y la oración del sacerdote—deben participar de esta parte de la Misa escuchando o cantando ellos mismos el ofertorio y sentirse unidos a la acción del sacerdote (él

la realiza en nombre de ellos), que es la preparación de las ofrendas; no necesitan los fieles rezar con el sacerdote las mismas oraciones para participar personalmente del sacrificio.

El sentido de esta parte de la Misa se pone de manifiesto especialmente en las *Secretas*, aquellas oraciones que se rezan en silencio sobre los dones del pan y del vino. Todas las secretas tienen una tónica común: el orante reconoce su incapacidad para ofrecer a Dios dones dignos de El; por eso pide a Dios santifique El mismo el sacrificio. En la Eucaristía se trata siempre del sacrificio de Cristo y no de un otro sacrificio humano, como muy bien se declara en la Secreta del día de Jueves Santo: "Te suplicamos, Señor Santo, Padre todopoderoso, Dios eterno, que te haga acepto nuestro sacrificio, Aquel mismo que al instituirle en este día, mandó a sus discípulos lo celebrasen en recuerdo suyo, Jesucristo, Hijo tuyo, Señor nuestro..."

Así como la Secreta es la interpretación de la anterior preparación de las ofrendas, es también ella un paso más adelante al hacer especial referencia al sacrificio de Cristo, y nos lleva al momento en que se actualizará el sacrificio de la cruz. Nos lleva al Canon y a la consagración. Corresponde a ésta su significación el que el sacerdote antes de dar comienzo a esta parte, invite de nuevo a la asamblea a orar, con las palabras: "Orad, hermanos." La oración que reza acto seguido el sacerdote, así como las palabras con que le contesta el monaguillo, no existían originariamente. Son una insistente invitación y recomendación a prepararse para el Canon inmediato por medio de la oración interior. El sacerdote se inclinaba profundamente sobre los dones y decía—tal como está ordenado por la más antigua liturgia romana de la Misa—la oración de ofrecimiento tan en silencio que fuera de Dios nadie la podía oír hasta que al llegar al "Por todos los siglos de los siglos", levantaba la voz y pedía el amén de la asamblea, en señal de su aprobación. En la liturgia actual, las oraciones *Orate frates* y el *Suscipiat* muestran que el sacerdote y la asamblea constituyen una comunidad sacrificial.

El Canon, al que llegamos a través de la Secreta, tiene como introducción el Prefacio. Comienza éste con el deseo mutuo, por parte del sacerdote y de la asamblea, de una mayor profundización en la comunión con Cristo. Es de capital importancia que los fieles esten íntimamente unidos a Cristo, la Cabeza, al disponerse a entrar en el Canon. El "sursum corda" (arriba los corazones), no es sólo una recomendación de tipo moral para el recogimiento y

el alejamiento de todos los pensamientos mundanos, sino una invitación a tener conciencia de la comunidad fundada en el Espíritu Santo con Cristo, que está en los cielos y que ahora se va a hacer presente sacramentalmente en el altar. El "demos gracias al Señor Dios nuestro" brota de la comunidad con Cristo en el Espíritu Santo. Todo le invita al hombre a dar gracias a Dios (cfr. § 105). La vida humana toda es un don del amor divino. El bautizado ha recibido el mayor don que Dios puede conceder, el Espíritu Santo, el amor personal entre el Padre y el Hijo. El bautizado tiene motivo sobrado para dar gracias a Dios. Su acción de gracias consiste en dirigirse al Padre por Cristo en el Espíritu Santo, adorándole, alabándole y glorificándole. En la acción de gracias, retorna al Padre en el Espíritu Santo por Cristo (cfr. Tomás de Aquino, *Comentario a la Epístola a los Romanos* 11, 5, 5). Así como la acción de gracias era en Cristo expresión de su unidad con el Padre (*Io.* 11, 41), también para la Iglesia la acción de gracias en el Espíritu Santo significa tener acceso a la unidad con el Hijo y por el Hijo con el Padre. Esta invitación es una advertencia a no dar gracias a Dios sólo de palabra, sino por las obras, por la acción que ahora se inicia, por la actualización del sacrificio de la cruz. Toda la vida de Cristo tuvo carácter de acción de gracias, porque el Hijo nada hizo por Sí, sino que habló y vivió únicamente lo que había oído y recibido del Padre. Esta vida de acción de gracias culminó en la cruz, cuando Cristo depositó su vida en las manos del Padre. Por eso, la celebración del sacrificio por el ministerio de la Iglesia es acción de gracias en su más pleno sentido. La acción de gracias, la Eucaristía, consiste en la celebración de la memoria de la pasión del Señor.

Del Prefacio se pasa al *Sanctus*. La Iglesia participa de la acción de gracias y de la alabanza que los ángeles tributan plenamente al Padre por Cristo. En el *Sanctus* se alza la Iglesia por sobre todo lo terreno y temporal. Puede decirse también que los ángeles participan de la celebración de la Iglesia, al ser Cristo, la Cabeza de los ángeles, el Sumo Sacerdote que realiza el sacrificio eucarístico por el ministerio de la Iglesia.

La Iglesia, en unión de los ángeles, está ante el acatamiento del Padre para alabarle y glorificarle en el Espíritu Santo. Ahora, cuando está a punto de realizar el sacrificio de su amor, que es la misma caridad de Dios, le dirige la palabra como Padre (*Te igitur*). (En las oraciones siempre le trató de Dios todopoderoso.) Sólo hay un camino para ir al Padre: es Cristo. La Iglesia pide al Padre

se digne aceptar el sacrificio. Aunque el Padre acepta con sumo agrado el sacrificio de Cristo, su Hijo, pide la Iglesia humildemente a Dios mire con benevolencia su ministerio en el sacrificio de su Hijo. Es probable que las tres expresiones distintas que se usan para designar el sacrificio no signifiquen lo mismo, sino que lo caracterizan desde puntos de vista diferentes. La palabra "dona" significa todos los dones ofrecidos a Dios; "munera" son los presentes que han sido ofrecidos a Dios por la asamblea en el curso solemne del sacrificio; "sacrificia" son los dones consumados por la consagración, santificados y purificados al ser transformados en el sacrificio de Cristo. Se les llama a estos dones santos y puros en atención a que en los presentes transformados se presente el mismo Cristo como hostia. La asamblea tiene puesta su mirada en el sacrificio de la cruz al celebrar el sacrificio, recordando también a la Iglesia, que ha brotado de este único sacrificio de Cristo; piensa en todos los que constituímos la Iglesia. En la oración *Te igitur* cada uno de los que participan del sacrificio se confiesa como miembro del "nosotros", que comprende y abarca a toda la Iglesia. No se reza por uno mismo, sino por todos nosotros (y así, claro está, también por uno mismo, por ser miembro de la totalidad); se reza por el advenimiento del reino de Dios. Siendo el Papa el resumen y compendio de toda la Iglesia, y el obispo en su diócesis la representación de la suprema comunidad parcial eclesiástica, a la que pertenece la asamblea que ofrece el sacrificio, la oración por la Iglesia se convierte en oración por el Papa y por el obispo diocesano.

Después, en el *Memento*, se intercede por cada uno de los miembros de la Iglesia. Es común a todas las liturgias el interceder en el sacrificio del Señor por toda la Iglesia y por los diferentes estados en la Iglesia. El sacrificio es la causa de toda la misericordia divina. La Iglesia realiza el sacrifico de Cristo en la persona de Cristo en la celebración de la santa Eucaristía, por lo que los ruegos expresados en ella son, en cierto sentido, intercesiones del mismo Cristo que se inmola en la cruz. La oración durante la celebración del sacrificio de Cristo es en un sentido particularísimo oración "en nombre de Cristo". En las palabras "y de todos los circunstantes" (*et omnium circumstantium*), que a primera vista podrá resultarnos extraña, se ha mantenido el recuerdo de aquella concepción vigente hasta muy entrada la Edad Media, que consideraba como la única actitud de oración que convenía al Canon la de estar de pie. El estar de pie es la postura del libre. Es un privilegio de

los cristianos como redimidos que son. Ponen así de manifiesto que tienen linaje celestial. El pueblo pagano se tiraba al suelo, tragaba el polvo, ante sus ídolos. Los magos paganos dirigían su mirada a la tierra, a los dioses terrenales. Contra ellos exclama San Clemente de Alejendría (*Exhortaciones a los gentiles* 10, 106; BKV 1, 181): "Poned fin a vuestras belicosas genuflexiones; sólo los enemigos del Señor morderán el polvo, tal como está escrito (Salmo 71, 9). Levantad la cabeza de la tierra y mirad al altar, mirad al cielo." A medida que iba aumentando en el cristiano su conciencia de culpa fué sustituído el estar de pie por el doblar la rodilla. Por las palabras "cuya fe y devoción te son conocidas" indican la actitud en que debemos participar del sacrificio. La palabra "devotio" significaba originariamente la consagración a los dioses de la muerte. Más tarde pasó a significar la "entrega última, definitiva, a una persona o a una cosa". Cristo cumplió plenamente esta "devotio" al morir en la cruz y al plantar el signo victorioso de la cruz en el mundo de los infiernos. La "devotio" del cristiano es el morir también con Cristo, tal como se hace sacramentalmente en la celebración del sacrificio eucarístico. La palabra no significaba originariamente "la inclinación a deshacerse pronto en piadosas lágrimas", como la definiera la Edad Media, sino la entrega a la cruz de Cristo, que es fuente de vida. En las palabras "que te ofrecen este sacrificio de alabanza" se expresa la activa participación de los fieles en el ofrecimiento del sacrificio eucarístico. Se añade "para sí y para todos los suyos" para mostrar cómo el sacrificio de la Misa, que lo es de amor, nadie puede ofrecerlo sólo para para sí mismo, sino que cada uno incorpora, une también a los suyos, a los que abraza con su amor, intercediendo por ellos, en el movimiento sacrificial con todas sus intenciones y preocupaciones, para salud del alma y del cuerpo.

Terminado el memento de intercesión por los vivos; una vez se ha encomendado a Dios toda la Iglesia militante y a los congregados alrededor del altar, se incorpora también a la unidad del sacrificio a la comunidad de los bienaventurados que están en el cielo (*Communicantes*). Celebramos el recuerdo de los santos, con los que estamos en comunión, y que participan de la alabanza y de la acción de gracias de la Iglesia militante y nos asisten con su intercesión.

La oración *Hanc igitur* que sigue al *Communicantes* pone fin a las intercesiones de antes de la consagración y pide nuevamente que el sacrificio sea acepto. Es una oración de intercesión y sacrificial a la

vez. En la redacción actual de esta oración se ha cambiado por una fórmula general la antes usual costumbre de nombrar a las personas individualmente. En lugar de hacer mención de las personas particulares se nombra a la totalidad de la Iglesia, a los sacerdotes que están junto al altar (*servitus nostra*) y a toda la asamblea (*familia*) que, con sus sacerdotes, constituyen una unidad al realizar el sacramento de la unidad.

La siguiente oración, la *Quam orationem*, es una oración manifiestamente sacrificial. De suma importancia es la palabra "rationabilem". En San Ambrosio y en otros Padres de la Iglesia occidental, influídos por Oriente, es la traducción del griego "logikos". Como *logike thysia*, como sacrificio espiritual, se significaba la Eucaristía porque en ella la hostia, santificada por el Espíritu Santo, es el Logos encarnado. La expresión latina "rationabilis" no traduce bien este misterio. Más bien designa la conveniencia del sacrificio a que esté en consonancia en su realización exterior con las disposiciones de los Padres y cumpla en su esencia íntima el contenido que Dios le ha dado. Para una mente romana, la "oblatio rationabilis" es, ante todo, el sacrificio legal, que está libre de toda arbitrariedad. La Iglesia ora por la santificación de las ofrendas, santificación que consiste en último término en la conversión del pan y del vino en el cuerpo y sangre de Cristo. Por eso la oración santificadora termina con la petición de que este sacrificio se convierta para nosotros en el cuerpo y en la sangre de Cristo. En la consagración perdura todavía aquel reparo y temor que tuvo siempre la Iglesia hasta entrada la Edad Media de usar las formas indicativas o imperativas al administrar los sacramentos. La Iglesia prefería la forma impetratoria, porque así se ponía más de manifiesto que la realización de los sacramentos pertenecía a Dios. La fórmula sacramental no es al modo de un poder mágico del que la Iglesia puede disponer a su gusto y antojo. La Iglesia depende plenamente de la gracia divina en la realización de los sacramentos.

Vienen después las palabras de la institución y la transustanciación del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Cristo, obrada por su virtud.

En el *Unde et memores* se expresa que la Eucaristía no es sólo la memoria de algo pretérito, sino que es el recuerdo real de la muerte de cruz del mismo Señor, una representación realista de la Pasión del Señor. En esto consiste el carácter sacrificial de la Eucaristía, en que en ella se actualiza el sacrificio de la cruz. Unidos inseperablemente al sacrificio de la cruz están la resurrección y la

ascensión a los cielos. La inmediata oración después de la consagración habla con la misma claridad y fuerza de la resurrección y ascensión como de la Pasión del Señor. También aquí es toda la Iglesia—sacerdotes y pueblo santo—, la que celebra la memoria de la Pasión del Señor, de la resurrección y de la ascensión.

En el *Supra quae* pide la Iglesia nuevamente sea aceptado su sacrificio. La Eucaristía como sacrificio del Hijo no necesita pedir sea aceptado con agrado, pues así como el Hijo ofreció su sacrificio una vez para siempre, también el Padre lo aceptó una vez por todas. Pero en cuanto que es la Iglesia la que prepara las ofrendas y se une al sacrificio de su Cabeza, debe pedir incesantemente a Dios acepte benignamente su ministerio y la oblación suya y de todos los cristianos, para que El le incorpore más y más a la cruz y a la gloria de su Hijo. La Iglesia apoya su petición a Dios, para que acepte con beneplácito su sacrificio, en la benevolencia con que El aceptó los sacrificios viejotestamentarios, que eran prefiguraciones del sacrificio de Cristo. Además, Dios es fiel. Las señales de gracia del pasado son una garantía para el presente, sobre todo porque los sacrificios antiguos fueron aceptos a Dios en atención al sacrificio de Cristo, que se actualiza por el misterio de la Iglesia.

En el *Supplices*, la última parte oracional después de la consagración, dentro del Canon, pide la Iglesia por la unión de su sacrificio con el culto celestial que Cristo ofrece continuamente en el altar sublime, en el tabernáculo del cielo, ante el acatamiento del Padre (*Hebr.* 7, 25). Pide la Iglesia sea incorporado su ministerio al sacerdocio de Cristo. La Misa es el cumplimiento de las figuras y promesas viejotestamentarias. Pero a su vez ella es de nuevo prefiguración y promesa; tendrá su plenitud definitiva cuando los que están unidos a Cristo se presenten ante la faz manifiesta del Padre, alabándole y adorándole, y participen de la vida trinitaria de Dios. Es difícil interpretar a quien se refiere el santo ángel que se nombra en la oración. Bien pudiera ser el Logos o el Espíritu Santo. Pero siendo la oración un claro eco de lo que se nos dice en *Apocalipsis* 8, 3-5, en donde sin duda se habla de un ángel creado, lo mejor será entenderlo también de un mensajero de Dios, de un ángel creado.

Siete veces signa el sacerdote con la señal de la cruz los dones ya transformados, en las tres oraciones posconsecratorias (*Unde et memores, Supra quae* y *Supplices*). No es que se quiera santificar de nuevo lo que ha sido consagrado hasta lo más profundo de su ser. Más bien se quiere expresar por esta señal lo que se ha hecho

realidad: la actualización del sacrificio de la cruz, representado en las figuras separadas del pan y del vino.

Después de la consagración se recuerda a los difuntos y a los vivos. Primero se hace memoria de los difuntos, en particular de aquellos que aún no están purificados del todo, y de los santos que están en el cielo. "Acuérdate también, Señor, de tus siervos y siervas, que nos precedieron con la señal de la fe y duermen el sueño de la paz. A éstos, Señor, y a cuantos descansan en Cristo, te rogamos les concedas, indulgente, el lugar del refrigerio, de la luz y de la paz." La señal de la fe es el bautismo. La Iglesia pide por los que le han sido incorporados por el bautismo y han muerto en paz con ella. En el misterio de su muerte se ha cumplido la victoria de Cristo sobre el pecado. Ya aquí en la tierra tiene la Iglesia, aunque de modo invisible, rasgos de la gloria de la resurrección de Cristo; por eso la muerte significa para sus miembros la revelación y manifestación de lo que ya tenían en su vida. La Iglesia recuerda de nuevo a aquellos miembros difuntos que participan plenamente de los efectos del sacrificio de la cruz.

La parte impetratoria del Canon termina con una oración de difícil interpretación: "Por quien, Señor, siempre creas estos bienes, los santificas, vivificas, bendices y nos los concedes." Originariamente no se significaba a la Eucaristía en esta oración. Se refería a aquellos dones que habían traído los fieles, pero que no eran empleados para la celebración ni tampoco consagrados. La oración alude a que la Eucaristía es también fuente de santificación y bendición para las cosas terrenales que el Creador concede al hombre. Todo es santificado por el Sumo Sacerdote Cristo. No sólo las almas tendrán santificación y salud, sino también los cuerpos de los hombres y, a causa del hombre, también toda la Naturaleza, tanto la animada como la inanimada, que por culpa del mismo hombre ha sido entregada a la maldición (cfr. § 156). "Los dones que el hombre recibe de Dios y transforma por su trabajo deben ser incorporados al gran retorno de la creación a Dios, aunque no todo de la misma manera y en el mismo grado. Hay que sustraer las cosas del poder del mal en el mundo; pero el pan y el vino, fruto de la bendición de la tierra y del esfuerzo del hombre, son las que, al ser transformadas en el cuerpo y la sangre de Cristo llevan las cosas creadas a la más íntima cercanía del Creador. Son representaciones de las cosas creadas que por el hombre retornan al Padre" (Winterswyl, *Laienliturgik*, I, 1938, 33).

Todo lo creado es una representación de la gloria de Dios y

sirve, por tanto, a la gloria del Padre. Así termina el Canon, después que toda la creación ha sido incorporada a la cruz y a la gloria de Cristo, con la gran doxología: "Por El, y con El, y en El, a Ti. Dios Padre omnipotente, en unidad del Espíritu Santo, es todo honor y toda gloria, por todos los siglos de los siglos. Amén." En las palabras "por El y con El, y en El" queda expresada la relación de la Iglesia para con Cristo. La Iglesia alaba al Padre por El; pero lo hace también con El y en El, pues es su cuerpo, su esposa. Por el Espíritu Santo, en el movimiento de caridad que es el Espíritu Santo, se presenta ante el acatamiento del Padre, y está ante El en y con Cristo en actitud de adoración, alabanza y glorificación. Por el sacrificio de Cristo ofrece al Padre la más perfecta adoración. No es posible adorarle de una manera mejor. Por el sacrificio le tributa honor no sólo con palabras, sino por la acción. Esto se simboliza al tomar el sacerdote, al decir estas palabras, la hostia y el cáliz y presentar al Padre celestial el cuerpo y la sangre del Señor. Las figuras separadas indican que se actualiza la muerte del Señor. Pero Cristo pasó a la gloria a través de la muerte. El Señor crucificado y resucitado es la suprema representación y revelación de la gloria de Dios. Es la suprema glorificación del Padre; glorificación que durará eternamente. La Iglesia participa de ella en todo sacrificio al ser incorporada cada vez más a la gloria de su Cabeza, y convertirse siempre más en una representación y revelación de la gloria de Cristo, su Cabeza, y al unirse cada vez más fuertemente a la eterna adoración y alabanza que Cristo ofrece al Padre. El sacerdote, al levantar la voz, al llegar al "por todos los siglos", después de haber rezado en silencio la oración, invita a la asamblea a dar su aprobación. Su amén es la ratificación del Canon rezado en silencio por el sacerdote. Con el amén se adhiere ella a lo que acaba de realizarse. Da testimonio de que quiere servir plenamente a la gloria de Dios al dejarse asir por Cristo, el Mediador, e incorporarse más fuertemente que antes a su muerte y resurrección y presentarse ante el acatamiento del Padre. El amén es una confesión de la gloria de Dios. Representa la conclusión del Canon. Una nueva parte, la de la comunión, comienza ahora.

La parte de la Comunión comienza con el Pater Noster. Fué el papa Gregorio Magno quien puso el Pater Noster en este lugar. Es la oración familiar de la Iglesia, la única que ha recibido en su mismo texto del Señor. El que está unido a Cristo participa de su filiación y puede llamar con sinceridad Padre a Dios. Esta oración va al comienzo de la parte de la comunión por razón de su petición

del pan cotidiano. Los Padres la explican como petición del pan eucarístico, pero no está excluído el pan ordinario. La oración pidiendo el pan celestial comprende todas las cosas que le son necesarias al bautizado, desde la comida del campo hasta el manjar del sacrificio de Cristo. Aunque la petición del pan esté en el centro y en el punto cumbre del Padrenuestro, la oración abarca todo lo que obra el sacrificio eucarístico: gloria a Dios y salud a los hombres. Pedimos aquellos bienes que nos son concedidos por la Eucaristía: la santificación del nombre de Dios, la venida de su reino, el cumplimiento de su voluntad, el perdón de los pecados, el preservarnos de la tentación, la liberación del mal. La última petición es ampliada en atención a las intenciones y necesidades de todos los miembros de la Iglesia. El Pater Noster, y la oración que va unida a él, terminan como todas las oraciones con la fórmula "por Cristo". Cristo es también el Mediador de la oración. Es el Orante. Todas las oraciones del cristiano son participación de su oración.

La fracción del pan que sigue al Pater Noster, servía en su origen para finalidades prácticas. Como se consagraba un solo pan o, en el caso de ser varios, se empleaban panes enteros para la consagración, era necesario partirlos antes en trozos pequeños para su distribución. Así se simbolizaba que todos comían de un mismo pan y estaban unidos entre sí en Cristo. Cuando comenzóse a emplear hostias pequeñas, la fracción del pan perdió su significación práctica. Así se olvidó poco a poco su simbolismo. Pero entre tanto el rito había sido enriquecido con símbolos que se conservaron en forma abreviada aún sin ser necesaria la fracción del pan para su distribución. También hay que entender partiendo de su origen histórico la usual mezcla de una parte de la hostia con el vino, que sigue en uso en nuestra liturgia. La *commixtio* de la partícula de la hostia con la sangre contenida en el cáliz tenía su origen en una razón práctica. Cuando se usaba pan fermentado, que fácilmente se secaba, era necesario mojarlo antes de darlo en comunión. La mezcla del cuerpo de Cristo con su sangre fué interpretada muy pronto como símbolo de la resurrección. La mejor manera de entender el rito de la fracción del pan y la acción de mezclar la hostia con el vino es como alusión a la unidad de los participantes del sacrificio con el Señor crucificado y glorificado, y de la comunidad de ellos entre sí. En este sentido el rito es también una preparación para la comunión. La oración que acompaña al rito nos indica que así se la pensó: "Esta unión y consagración del Cuerpo y Sangre

de Nuestro Señor Jesucristo aproveche a los que vamos a recibirla para la vida eterna. Amén."

Durante la ceremonia de la fracción del pan, que duraba largo tiempo, se cantaba el *Agnus Dei*.

La oración por la paz sirve como preparación inmediata para la recepción de la comunión. Los participantes del sacrificio cobran nuevamente conciencia de su unidad con Cristo y de ellos entre sí con nuevas fuerzas momentos antes de recibir la comunión. Piden a Dios aparte todo lo que se opone al mantenimiento de la unidad. Durante la comunión, que en las épocas en que el pueblo comulgaba también como el sacerdote bajo las dos especies duraba muchísimo tiempo, el coro cantaba aquellos cantos, resto de los cuales es la actual *communio*. Una vez suprimida la fracción del pan y la comunión del cáliz, reducida a menos la participación de los fieles en la comunión, se puso de relieve especialmente la comunión del sacerdote. Así, en lugar de las oraciones y acciones que se rezaban y hacían en atención a la numerosa participación de la asamblea en la comunión, se formó un círculo de oraciones preparatorias y de acción de gracias, que al principio tuvieron el carácter de plegarias privadas del sacerdote. Pasaron a formar parte de la liturgia de la Misa durante la Edad Media; primero de las misas privadas, posteriormente incluso de los oficios solemnes.

Las oraciones de la poscomunión de la liturgia romana raramente son oraciones de acción de gracias. Por lo general son súplicas. Esto muestra que en la redacción de las oraciones de la poscomunión el carácter de continua gratitud de la celebración eucarística estaba muy vivo en la conciencia de los fieles. En realidad, la participación en la Eucaristía, en el sacrificio, es la acción de gracias que tenemos que ofrecer al Padre celestial por mediación de su Hijo. En las poscomuniones pedimos para que Dios venga en nuestra ayuda a fin de que las acciones de gracias que hemos consumado en la celebración eucarística influyan en la vida toda y continúen, y también para que nos sea concedida en su día la plenitud de todo lo que hemos celebrado en la Eucaristía. Generalmente las poscomuniones se ordenan a la gloria futura.

Después de la poscomunión, unido el sacerdote más profundamente a Cristo, besa el altar y se vuelve saludando a la asamblea, que, también muy unida a Cristo, contesta a su salutación. Acto seguido se da por terminada la celebración con unas palabras de despedida: Id, la misa ha terminado. Llena de gratitud por la abundancia de dones celestiales de que ha sido hecha partícipe, la asam-

blea contesta dando gracias a Dios. La despedida es a la vez misión en el mundo que hay que santificar. La gratitud de la asamblea es promesa también de servir a la santificación del mundo por Cristo. La acción sacerdotal consumada por la asamblea en la celebración eucarística debe continuar en la vida cotidiana (cfr. § 233). Recibe la bendición para la difícil misión llena de responsabilidad que le ha sido confiada. La santificación del mundo debe hacerse por la virtud de la comunión con Dios Padre todopoderoso, con el Hijo y con el Espíritu Santo. Antes que los participantes se marchen realmente del templo se les lee el comienzo del evangelio de San Juan. Por muy sorprendente que pueda resultar esto, que después de la despedida se anuncie de nuevo la palabra de Dios, como conclusión de toda la celebración viene muy a propósito el principio del evangelio de San Juan. En él se compendia todo el misterio de la salud, celebrado en la Eucaristía. La mirada está puesta en la vida trinitaria de Dios. El Logos eterno de Dios se ha hecho hombre. La gloria de Dios se ha revelado por El al mundo. El que cree en el Hijo de Dios tendrá parte en la gloria divina.

Véanse J. A. Jungmann, S. J., *Missarum Sollemnia*, 1952; del mismo, *Vom Sinn der Messe als Opfer der Gemeinschaft*, 1954, J. Pascher, *Eucharistia. Gestalt und Vollzug*, 1953; Fr. X. Arnold-B. Fischer, *Die Messe in der Glaubensverkündigung*, 1950; L. Winterswyl, *Laienliturgik*, 1938; D. Winzen, *Erklärung des Messkanons*, 1936; del mismo, *Das Opfer der Kirche*, en: "Der kath. Gedanke" 11 (1938), 14-25, 116-130, 204-213, 267-281; J. Pinsk-C. J. Perl, *Das Hochamt*, 1937; B. Botte-Chr. Mohrmann, *L'ordinaire de la Messe. Texte critique, traduction et études*, 1953 (Etudes Liturgiques, 2).

CAPITULO IV

EL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA

§ 263

El bautizado sigue estando en peligro de pecar. Los pecados cometidos después del bautismo son perdonables.

I. *Tentabilidad y pecabilidad del bautizado*

1. Mediante el bautismo el hombre es asociado a la muerte y resurrección de Cristo. Aniquilado el pecado, el reino de Dios es regalado al hombre e instaurado en él. Su modo autónomo de existir recibe un golpe de muerte y se instaura la existencia celestial. Pero el bautismo no garantiza la perfección; no hace más que empezar. El bautizado va buscando en la esperanza la plenitud de la participación en la vida gloriosa de Cristo, y, mientras no consiga esta plenitud, es responsable de seguir creciendo en Cristo y de que Cristo vaya arraigando cada vez más profundamente en él; se le impone la tarea de ahondar y realizar hasta el fin de su vida la comunidad con Cristo creada en el bautismo; está obligado a mantenerse siempre y a través do sucesivas invitaciones en su nueva existencia cristiana, en su estado cristiano. El don que se le regaló en el bautismo se le convierte en trabajo y tarea. Y *el cumplimiento de esa tarea está siempre amenazado por el pecado.* Es

cierto que en el bautismo es removida y negada la situación de lejanía de Dios debida al pecado, pero el orgullo, que conduce a él, sigue vivo y operante en el bautizado; la existencia mundana y autónoma recibe golpe de muerte, pero no es destruída; por eso la entrega a Cristo está continuamente amenazada por el egoísmo y la mundanidad. Y efectivamente, el hombre sigue sometiéndose al mal por debilidad de su corazón. Según la doctrina del Concilio de Trento—ya lo hemos dicho—, el justo necesita una gracia divina especial para poder impedir todo pecado de debilidad (§ 219). El bautizado, a pesar de su unión con Cristo, puede caer tan hondo en el pecado, que se aparte y separe de la comunidad viviente de los cristianos (§ 198). Claro que ni siquiera entonces es su estado el mismo del que no hubiera estado nunca unido a Cristo; el bautizado no puede borrar ya de sí el sello de Cristo; no puede quitar de su rostro los rasgos de El; está señalado por Cristo; su perdón y congraciación tendrán ya siempre ese punto de partida.

II. *Lucha de la Iglesia contra el pecado*

1. A consecuencia del peligro de caer en el pecado, la tarea del bautizado antes mentada de ir creciendo continuamente en Cristo se convierte en una continua *lucha contra el pecado*; el bautizado está obligado a decidir entre la entrega a Cristo y su propio orgullo y autonomía. No está sólo en esa lucha; le apoya y rodea la comunidad de la Iglesia, de la cual es miembro; todo lo que haga en cualquier momento lo hace como miembro de la Iglesia; en todas sus luchas y esfuerzos está presente el "nosotros" de la Iglesia; sus acciones son, por tanto, una auto-representación de la Iglesia: en la santidad del bautizado la Iglesia se revela como santa; en sus pecados, la Iglesia aparece como pecadora; en su lucha contra el pecado, es la Iglesia quien intenta vencerlo. Y no es como si un grupo de los miembros de la Iglesia fuera santo y otro pecador, o como si los santos tuvieran que educar santamente a los pecadores; tal distinción está en contradicción con la experiencia, con la Escritura y con la conciencia de la Iglesia, expresada en las oraciones litúrgicas. San Juan nos da testimonio: Si, como los herejes anticristianos, que se creen libres de todo pecado, afirmáramos nosotros que no tenemos pecado alguno, nos engañaríamos a nosotros mismos (*I Io.* 1, 8). Según este texto, todos los hombres pecan; los mismos bautizados no son una excepción. En la liturgia de la Iglesia todos

son exhortados a rezar por el perdón de los pecados (cfr. vol. V, § 219). Todos los miembros de la Iglesia pagan tributo al poder del pecado. A todos se les ha dado, como luego veremos más detenidamente, el encargo y el poder de arrojar el mal del centro de su alma. Cada uno es responsable de la santidad del "nosotros", de toda la Iglesia.

La Escritura menciona como armas más principales en la lucha contra el pecado la *oración y la penitencia*. La penitencia es participación en la muerte de Cristo (cfr. vol. V, § 205). En ella el hombre guarda la conveniente distancia con las cosas del mundo, para adherirse más vivamente a la gloria imperecedera de Dios instaurada en la muerte de Cristo. Ni en la Iglesia ni en sus miembros puede acabarse el sentido de la penitencia, porque no puede adormecerse la conciencia de culpa. La Iglesia incita continuamente a sus hijos a que usen tal arma; lucha también contra el mal con su predicación y mediante la corrección fraterna.

2. La Iglesia se siente empujada continuamente a la lucha contra el pecado, porque sabe de su *terribilidad*. En la cruz de Cristo aprendió el horror del pecado; porque el pecado no es sólo un impedimento del orden intramundano o una lesión a la ley natural..., traspasa a los hombres y al mundo para llegar a Dios mismo: al pecar, el hombre niega a Dios, niega su gloria y su amor.

En el pecado toca el hombre la persona de Dios mismo. Sabemos muy bien que no podemos contravenir las leyes esenciales de las cosas que nos rodean. Frente al derecho a la vida de la persona humana libre y dotada de razón y de derechos sentimos con plena evidencia esa conciencia. Ahí están las lecciones contra los derechos personales: injuria, violación, infamia, deshonra, asesinato; tales hechos nos dan una profunda conciencia de lo que es el pecado. Es un sacrilegio en que el hombre toca la Persona más digna, santa e intangible (§ 76). Naturalmente, no es esencial al pecado el hecho de que el hombre se dirija inmediatamente contra Dios, como ocurre en la blasfemia; tampoco es necesario que tenga expresa intención de ofender a Dios (pecados de plena malicia). Ordinariamente no encontramos a Dios de inmediato, sino mediatamente: en las cosas, acontecimientos y hombres; Dios es su creador y conservador, su señor y protector y en cuanto tal está presente en su ser y en su acción; ha confiado las cosas con indefenso abandono a las manos del hombre y el hombre es responsable de ellas. Responde debidamente a Dios, que le llama desde las cosas y, so-

bre todo, desde los hombres cuando les trata según el ser creado y dominado, conservado y protegido por El. Si trata así a las criaturas, cumple la voluntad divina y entra en comunidad de acción e intención con Dios operante en ellas. Su acción se convierte en un crear con Dios. Pero cuando trata a las criaturas a él confiadas no según el ser de ellas y objetivamente, sino según su capricho, contradice la voluntad de Dios; su acción es contraria al obrar divino en las criaturas. La actividad de Dios es obra de amor y por eso la acción cegadora y destructora de criaturas es contraria al amor divino y al mismo Dios que obra en el amor santo. Si toda violencia contra una persona es una injusticia, la violencia contra Dios, el Santo, tiene un carácter especial de injusticia, porque Dios está más allá de todo lo que nosotros llamamos personas y es, por tanto, santo e intangible, de modo completamente distinto al modo en que lo son las personas no divinas (Kahlefeld).

Es un misterio impenetrable el hecho de que el hombre sea capaz de negar a Dios, siendo como es dependiente de El hasta el fin de su ser y de su acción. El hombre sólo puede obrar por virtud y fuerza de Dios; sólo puede negar a Dios con la fuerza del amor divino que le mantiene y le mueve. Esto es lo que da al pecado su terribilidad: sólo puede existir en el amor de Dios; es la resistencia y rebelión del hombre contra un amor sin el que no podría existir. El pecado implica una contradicción insoluble. El pecador vive y existe en la contradicción. Al hacerse él orgulloso y declararse autónomo, contradice al amor que funda su existencia, la mantiene y la cualifica. Justamente por ser contradicción y desdoblamiento, el pecado conduce a la destrucción del ser espiritual y corporal del hombre. El pecado, aunque esencial e íntimamente, es resistencia, rebelión y rebeldía del hombre orgulloso y autónomo contra Dios, cala todavía más hondo y llega a dañar la vida humana en las mismas raíces del ser. Y esta contradicción humana se amplía hasta las cosas hechas por el hombre pecador y orgulloso (cfr. §§ 133, 139, 156, 184).

El pecado de los bautizados implica sobre el de los no bautizados un modo especial de resistencia contra Cristo, Cabeza de la Iglesia, por parte del bautizado unido a El, y no sólo contra Cristo, sino contra el Padre celestial donado al bautizado por El en el Espíritu Santo. El bautizado que peca vive como si no estuviese unido a Cristo ni hubiese sido trasladado al cielo; niega en su acción pecadora lo que llegó a ser gracias al bautismo (cfr. § 182).

La Iglesia por su amor a Cristo, crucificado por los pecados, por

el amor que tiene al Padre celestial mediante Cristo en el Espíritu Santo, sabe lo que es la negación del amor y de la santidad de Dios; por eso, fiel a su misión, considera una de sus principales tareas el vencer el pecado en todos sus miembros. El hecho de que la Iglesia tenga tan fina sensibilidad para el pecado y condene en sus hijos pecados que al mundano parecen ínfimos, no tiene nada que ver con el morboso sentimiento de culpabilidad—donde existe tal sentimiento no se busca la negación de la culpa, sino un placer vanidoso en ella—, sino que es un efluvio de su viva comunidad con Cristo, Dios santo. Del mismo modo que quien tiene sensibilidad estética apenas puede soportar las innumerables ordinarieces de la vida, de las que un hombre medio no se da cuenta, el santo siente dolorosamente la contradicción a Dios en cosas que otros ni las ven siquiera. "El hombre de la gran ciudad tiene continuamente los oídos llenos de ruido y lo tiene por silencio, hasta que un día vuelve de una excursión al campo y se da cuenta de qué es ruido; cuando respira normalmente no se da ya cuenta de que respira un aire sucio y polvoriento; lo tiene por normal, hasta que un día va a las altas montañas y aprende lo que es propiamente el aire puro; así el hombre medio vive en sus pecados y faltas sin tener clara conciencia de ellos. Pero el santo, el hombre verdaderamente temeroso de Dios, vive siempre en las alturas montañosas, en la luz de Dios; por eso las más pequeñas faltas le parecen una atrocidad que irritan dolorosamente su alma" (E. Walter, *Das Siegel der Versöhnung*, 28-29).

3. Como la Iglesia, en razón de las promesas de Cristo, su Cabeza, vive en la confiada esperanza de que siempre podrá vencer el mal—aunque sólo al fin de los tiempos podrá superarlo del todo—, la conciencia de culpa de sus hijos no engendra en ella la *conciencia de pobre pecador confundido* que tienen algunos miembros y también los no cristianos. Quien la tiene nunca puede mirar a Dios de frente y con alegría, confiado y esperanzado; no puede llamarle Padre. Sin embargo, la Iglesia, a pesar de tener conciencia de los pecados, vive en el amor de Cristo y en su fe, en la continua confianza de su gracia. En la liturgia—expresión la más fiel de su propia conciencia—, la Iglesia se dirige continuamente al Padre a través de Cristo con amor y agradecimiento, con adoración y entrega confiada.

4. La última razón de que la Iglesia ponga en juego todas las fuerzas de su existencia en la lucha contra el pecado, y de que no

pueda en realidad hacer otra cosa que luchar contra ellos con la confiada esperanza de la victoria, es su misma esencia y ser: es el cuerpo de Cristo y comunidad en el Espíritu Santo; Cristo, su Cabeza, y el Espíritu Santo, Amor personal operante en Ella, lucha también contra los pecados de quienes están unidos a ellos. Cristo, que venció el poder del pecado en la cruz, lo vence en todo aquel que se le entrega en la fe. Mediante la derrota del mal en cada cristiano, se cumple plenamente la victoria de Cristo sobre el pecado. Del mismo modo que Cristo llega a su plenitud en la Iglesia, su victoria sobre el pecado logra plenitud en la victoria que Cristo mismo gana en cada miembro de la Iglesia.

El triunfo sobre el pecado supone la penitencia; mediante ella el cristiano entra en la muerte de Cristo, condenación propia en que el cristiano se somete a la justicia cumplida por el Padre celestial en la cruz.

5. El hecho de que en la Iglesia exista el pecado, y el poder y deber dados a la Iglesia de vencerlos, son los *dos supuestos sobre los que descansa el sacramento de la penitencia.* Para mejor entenderlo es de fundamental importancia tener a la vista esos supuestos; quien se olvide de ellos se obstruye el camino que conduce a la revelación del misterio del perdón de los pecados, incluso de los bautizados; es lo que ocurrió a los pensadores de la primitiva Iglesia, que creyeron que el perdón de los pecados sólo ocurría en el bautismo y que los que pecaban mortalmente debían ser excluídos de una vez para siempre de la comunidad de los bautizados, ya que—decían—sus pecados son imperdonables. Tal opinión no está de acuerdo ni con la Escritura ni con los Santos Padres.

III. *Testimonio escriturístico sobre la posibilidad de la penitencia*

La *Escritura* ofrece un detenido testimonio sobre el hecho de que los que creen en Cristo son liberados del pecado, pero siguen en cierto modo prisioneros de él y deben luchar por la justicia y santidad en un proceso continuo de purificación. Cristo exige a los suyos el pleno apartamiento del pecado. Quien se entrega a El debe estar dispuesto a cumplir el precepto de no pecar más (*Io.* 5, 14). La conversión que exige excluye los más y los menos, excluye toda vacilación. Quien pone la mano en el arado y mira hacia atrás no es digno del reino de los cielos (*Lc.* 9, 62). Aunque

la conversión deba ser tan incondicionada, Dios no niega su misericordia a quien, a pesar de su entrega total a El, recae en el pecado. Cristo cuenta también con los pecados de sus fieles; amonesta a sus apóstoles a pedir continuamente el perdón de los pecados, lo mismo que el pan de cada día (*Mt.* 6, 12). Sin reparo les llama malos y no por eso les niega su relación filial con Dios (*Mt.* 7, 11). Cuando intima a Pedro a que perdone setenta veces siete al hermano que le injuria (*Mt.* 18, 22) y da como razón de ello que también el Padre celestial nos perdona los pecados tantas veces cuantas nosotros perdonemos a nuestros hermanos (*Mt.* 18, 35), da testimonio de que la recaída en el pecado no es razón suficiente para desesperarse, pero sería muy reprobable hacerse a la idea de la recaída al recibir uno el bautismo. Hasta la terrible infidelidad del discípulo puede ser perdonada (*Mt.* 26, 69-75; *Mc.* 14, 66-72; *Io.* 21, 15-17). Sólo un pecado exceptúa Cristo del perdón: el pecado contra el Espíritu Santo (*Mc.* 3, 28-30; *Mt.* 12, 31 sigs.; *Lc.* 12, 10). Los judíos cometieron ese pecado al concluir de las expulsiones de demonios—que son argumento evidente de que el poder de Satán ha sido vencido e instaurado el reino de Dios—, en vez de una fuerza del Espíritu Santo, un mal espíritu operante en Cristo. Tal conducta frente a un testimonio tan evidente del reino de Dios sólo es posible por malicia y consciente resistencia. El pecado contra el Espíritu Santo consiste, pues, en que el hombre, reconociendo que Cristo ha sido enviado por el Espíritu Santo se revela obstinadamente contra esa misión y la niega (*Kittels Wörterbuch zum NT* I, 307). Tal pecado es imperdonable, porque le es esencial el que el hombre se obstine en su intención pecaminosa normalmente hasta el fin (cfr. *Io.* 8, 24; 9, 41; y la primera *Carta de San Juan*).

En los *Hechos de los Apóstoles* vemos que la Iglesia, fiel a las amonestaciones de Cristo, se esforzó en que sus miembros no pecaran, pero a la vez ayudó a los pecadores a obtener el perdón de Dios con sus correcciones y oración. Simón Mago se hizo creyente al ver el milagro de Felipe y se hizo bautizar (*Act.* 8, 18-24), pero quiso comprar a los Apóstoles con dinero el don de hacer descender al Espíritu Santo. Pedro rechaza su oferta indignado: "Tu dinero váyase contigo a la perdición, pues te imaginaste poder adquirir con dinero el don de Dios... Tu corazón no anda a las derechas delante de Dios. Arrepiéntete, pues, de esa tu maldad y ruega a Dios, por si tal vez te sea perdonado el pensamiento de tu corazón". El mago, lleno de miedo, ruega a Pedro y a Juan que pidan por él al Señor, para que le perdone su pecado (el texto de *Act.* 19,

13-16 no alude al pecado y arrepentimiento de un bautizado, sino a la conversión de un pagano).

Según *San Pablo,* la comunidad del bautizado con Cristo exige una vida sin pecado (*Rom.* 6, 2-11; *Gal.* 2, 19 sigs.). El Espíritu Santo, amor personal de Dios, es la ley esencial del bautizado (*Rom.* 8, 5-13). La unión con Cristo no se realiza en las obras espontáneamente; necesita una continua decisión consciente y responsable. San Pablo previene incansablemente al lector contra el pecado y le amonesta a vivir de Cristo en el Espíritu Santo (véase *Rom.* 6, 2-13; 13, 14; *I Cor.* 3, 3. 16 sigs.; 6, 18; *Gal.* 3, 27; 5, 25; *Col.* 3, 10; *Eph.* 4, 24). Nombra una serie de pecados que excluyen del reino de Dios: fornicación, impureza, libertinaje, idolatría, hechicería, enemistades, contiendas, emulaciones, furores, provocaciones, banderías, sectas, envidias, homicidios, borracheras, etcétera (*Gal.* 5, 19-21; cfr. *I Cor.* 6, 9 sigs.; *Col.* 3, 5; *Eph.* 5, 3-7; *Rom.* 1, 29-32). Son situaciones reales las que le darán ocasión para esas amonestaciones; a veces condena expresamente pecados realmente ocurridos, no muy graves algunos, como disputas y rencillas (*I Cor.* 3, 3-23; 11, 18-22) y algunos tan graves como el incesto cometido por un cristiano de Corinto (*I Cor.* 5, 1-13). Por mucho que crea San Pablo en la contradicción entre el pecado y la existencia cristiana, jamás duda de que sea perdonable. Los culpables que se convierten y hacen penitencia son librados de las trampas del demonio (*II Tim.* 2, 25 sigs.). Mediante la penitencia los pecadores pueden reconciliarse con Dios (*II Cor.* 5, 20). Cristo mismo es la garantía del resultado y éxito de la penitencia, Cristo que murió y resucitó, que está sentado a derecha del Padre y aboga por nosotros (*Rom.* 8, 34). El bautizado que rompe con su pecado y repudia las obras de las tinieblas, el que acepta las armas de la luz y se reviste de Cristo (*Rom.* 13, 11-14), el que abandona al hombre carnal, perviviente a pesar del bautismo, y se convierte en hombre espiritual, es decir, en hombre que vive de la virtud del Espíritu Santo, del amor (*I Cor.* 3, 3. 16; *Gal.* 5, 16), el que a sí mismo se juzga y examina (*I Cor.* 11, 28-32) no será condenado con el mundo, sino que en el día del Señor será salvado (*I Cor.* 11, 32; 5, 5). Por la significación salvífica de la penitencia, hecha en Cristo, se entiende la alegría que siente San Pablo por la penitencia que hicieron los pecadores de Corinto (*II Cor.* 7, 9-13) y su tristeza porque muchos, que pecaron de lujuria, no se mueven a hacer penitencia (*II Cor.* 12, 21).

Resumiendo, podemos decir que, según San Pablo, la existencia

humana fundada en el bautismo exige la falta de pecado, pero que el bautizado se queda por debajo de su nuevo estado por lo que respecta a su acción y, por tanto, necesita continuamente el perdón y la liberación del pecado; Dios se lo concede cuando hace penitencia. (Sobre la participación de la comunidad cristiana en la destrucción de los pecados de sus miembros trataremos en los siguientes parágrafos.)

Dediquemos una consideración especial a la *Carta a los hebreos*; es un aviso contra la apostasía. Bajo la presión de los muchos trabajos y desilusiones, sobre todo en lo que respectaba a la segunda venida de Cristo, se introdujo en los círculos creyentes el desaliento y el cansancio de la fe. Con cierta melancolía recordaban los antiguos templos, que habían abandonado y hasta empezaron a abandonar la comunidad cristiana (10, 25). El autor de la Carta demuestra la sublimidad de la Nueva Alianza frente a la Antigua, sobre todo teniendo en cuenta a Cristo, eterno Pontífice, que al ofrecer su sacrificio, una vez para siempre, borró el pecado y la culpa de toda la humanidad. El es, para todos los que le obedecen, causa de la salud eterna (5, 9). Pero, ¡ay de aquellos que le son infieles! Su salvación está muy en peligro. El autor de la Carta reprocha a los lectores el no haberse dado todavía cuenta perfecta de la importancia del sacrificio de Cristo y de la apostasía. Son como niños sin experiencia, que apenas han salido de los primeros rudimentos. Pero no quieren ocuparse de ellos, sino elevarse a cosas más altas. En este contexto están las observaciones sobre el pecado de los bautizados, que abandonan con su caída la comunidad con Cristo y, sobre todo, su posibilidad de conversión. "Porque quienes una vez iluminados, gustaron de la dulzura de la palabra de Dios y los prodigios del siglo venidero, y cayeron en la apostasía, es imposible que sean renovados otra vez a penitencia y de nuevo crucifiquen para sí mismos al Hijo de Dios y le expongan a la afrenta. Porque la tierra, que a menudo absorbe la lluvia caída sobre ella y produce frutos de bendición para el que la cultiva, recibirá las bendiciones de Dios; pero la que produce espinas y abrojos es reprobada y está próxima a ser maldita, y su fin será el fuego" (6, 4-8). Podemos comentar un poco el contenido de este texto; la penitencia es obra de Cristo; quien se aparta conscientemente de Cristo, le crucifica de nuevo: hace justamente lo contrario de la penitencia; va a parar en un estado de obstinación. Aunque su conversión no es del todo imposible, no es de esperar que se convierta. Aunque no ha incurrido en la maldición, está cerca

de ella. El autor previene a su lector contra la apostasía, haciéndole ver penetrantemente que a quien se aparta de Cristo le es imposible volverse a El de nuevo. Nada dice la carta sobre si tal eventual vuelta a Cristo, ocurrida a pesar de todas las dificultades, es decir, sobre si tal penitencia eventual por los pecados es eficaz o no. Tal cuestión no entra en la perspectiva del autor; con su aviso no quiere más que volver el sentido a los vacilantes y librarles del último paso fatal. Hay que suponer que muchos de sus lectores vivían ya en un estado avanzado de apostasía; sin embargo, después de la dura condena, dice a los que ya han apostatado del todo: "Aunque hablamos de este modo, sin embargo, confiamos y esperamos de vosotros, carísimos, algo mejor y más conducente a la salvación. Que no es Dios injusto para que se olvide de vuestra obra y del amor que habéis mostrado hacia su nombre, habiendo servido a los santos y perseverando en servirles" (6, 9-10). Los pecadores no deben perder la esperanza. Justamente por sus pecados deben mantenerse en Cristo, que se compadece de nuestras debilidades, y como Sumo Sacerdote sabe ser indulgente con los ignorantes y extraviados (4, 15 sigs.; 5, 2). Por el sacrificio que ofreció de una vez para siempre expió los pecados de todo el mundo y consumó a los que son santificados (7, 27; 9, 28; 10, 14).

Del mismo modo hay que interpretar el texto de la *Carta a los hebreos* (10, 26-29): "Porque si voluntariamente pecamos después de recibir el conocimiento de la verdad, ya no queda sacrificio por los pecados, sino un temeroso juicio, y la cólera terrible que devora a los enemigos. Si el que menosprecia la Ley de Moisés sin misericordia es condenado a muerte sobre la palabra de dos o tres testigos, ¿de cuánto mayor castigo pensáis que será digno el que pisotea al Hijo de Dios y reputa por inmunda la sangre de su testamento, en el cual El fué santificado, e insulta al Espíritu de la gracia?" En el texto se amenaza con eterna condenación a los que abandonaron a Cristo no por debilidad o temor, sino premeditadamente y con malicia, y no a los que faltaron a Cristo por un solo pecado. La sentencia de condenación se funda en que tales apóstatas abandonaron para siempre a Cristo y hasta se mofaron del único que puede conceder la salvación. El autor no habla de la posibilidad de la penitencia, porque los apóstatas ya no entienden ni comprenden qué es eso de volver a Cristo. El texto testifica, pues, que Cristo es el único camino de salvación y que, quien premeditamente abandona ese camino, no se salvará. El autor no aborda la cuestión de lo que ocurre a un apóstata que se convierte;

no había ocasión para tratarla. Ante sus ojos sólo había hombres que estaban en inminente peligro de abandonar a Cristo para siempre consciente y premeditadamente; a esos era a quienes tenía que hacer ver que apostatando se apartaban del Santo. La *Carta a los hebreos* no es ningún testimonio a favor de la teoría que afirma que en la Iglesia primitiva no había penitencia ni perdón para determinados pecados. Fr. Jos. Schierse, S. J., *Verheissung und Heilsvollendung. Zur theologischen Grundfrage des Hebräerbriefes* (Münchener theol. Studien I, 9, 1955).

Los defensores de tal teoría invocan también la primera *Carta de San Juan*; está dirigida contra los herejes, que dicen que Jesús no es el Hijo de Dios aparecido en la carne y niegan la obligatoriedad de los Mandamientos. Ofrecen una comunidad con Dios sin creer en Cristo y sin cumplir los preceptos éticos. Tales herejes son anticristos, mentirosos y seductores. San Juan previene a sus lectores contra ellos: "Este es el mensaje que de El hemos oído y os anunciamos que Dios es luz y que en El no hay tiniebla alguna. Si dijéramos que vivimos en comunión con El y andamos en tinieblas, mentiríamos y no obraríamos según verdad. Pero si andamos en la luz, como El está en la luz, entonces estamos en comunión unos con otros, y la sangre de Jesús, su Hijo, nos purifica de todo pecado. Si dijéramos que no tenemos pecados, nos engañaríamos a nosotros mismos, y la verdad no estaría en nosotros. Si confesamos nuestros pecados, fiel y justo es El para perdonarnos y limpiarnos de toda iniquidad. Si decimos que no hemos pecado, le desmentimos y su palabra no está en nosotros.

Hijitos míos, os escribo esto para que no pequéis. Si alguno peca, abogado tenemos ante el Padre, a Jesucristo, justo. El es la propiciación por nuestros pecados. Y no sólo por los nuestros, sino por los de todo el mundo.

Sabemos que le hemos conocido, si guardamos sus Mandamientos. El que dice que le conoce y no guarda sus Mandamientos, miente, y la verdad no está en él. Pero el que guarda su palabra, en ése la caridad de Dios es verdaderamente perfecta. En esto conocemos que estamos en El. Quien dice que permanece en El, debe andar como anduvo El" (*I Io.* 1, 5-2, 6).

San Juan se dirige contra los herejes que pretenden tener una visión de Dios y una verdadera comunidad con El sin la mediación del Cristo histórico y sin cumplir sus Mandamientos; tales herejes rechazan, pues, las leyes de Cristo y predican el derecho a pecar; se engañan a sí mismos. Quien de verdad ha visto y reconocido a

Dios y vive en comunidad con El, no puede consentir los pecados, porque están en contradicción con el ser y voluntad de Dios. Quien con plena conciencia rechaza a Cristo y su ley, revela claramente que no tiene un verdadero conocimiento de Dios. San Juan precave a sus lectores ante el peligro que encierra tal herejía para los débiles y frívolos. Sólo quien camina en la luz puede tener comunidad con Dios.

El caminar en la luz supone la vida en comunidad fraternal y la purificación de los pecados en la sangre de Cristo; la purificación en la sangre de Cristo es garantizada por la comunidad fraterna. Quien está en comunidad con los Apóstoles, vive en comunidad con Cristo y con el Padre. La comunidad cristiana da a sus miembros la animadora y viva fuerza de la sangre de Cristo, que borra los pecados. Quien abandona la comunidad, peca contra el amor al prójimo y se pone en contradicción con Dios, que es el amor esencial (2, 8-11; 4, 11-16).

Los herejes que creen estar sin pecado cometen un gran error; ni los mismos creyentes en Cristo viven sin pecado; a pesar de su comunidad con Cristo, participan de algún modo de la pecaminosidad del mundo. Pero si no niegan sus pecados, como los herejes, sino que se hacen conscientes de ellos y los reconocen, serán purificados de ellos y continuamente por la sangre de Cristo. Sus pecados son completamente distintos de los pecados de los herejes; no viven en el estado de desgraciada incredulidad y ceguera, como los que rechazan conscientemente a Cristo y su ley. En este sentido hay que entender lo de que el nacido de Dios no hace ningún pecado, ni puede pecar (3, 9). Los pecados que cometen quienes creen en Cristo son completamente distintos; pueden ser purificados de ellos por la sangre de Cristo, si en vez de negarlos, como los herejes, los reconocen y confiesan, pueden confiar en que su petición de perdón será escuchada y en que Cristo mismo abogará por ellos ante el Padre. Sólo a quienes se obstinan en no reconocer el pecado como algo ofensivo a Dios les está cerrado el camino del perdón; son hijos del diablo; pecan para la muerte: "Y la confianza que tenemos en El es que, si le pedimos alguna cosa conforme con su voluntad, El nos oye. Y si sabemos que nos oye en cuanto le pedimos, sabemos que obtenemos las peticiones que le hemos hecho. Si alguno ve a su hermano cometer un pecado que no lleva a la muerte, ore y alcanzará vida para los que no pecan de muerte. Hay un pecado de muerte, y no es por éste por el que digo yo que se ruegue. Toda injusticia es pecado, pero hay pecado que

no es de muerte" (*I Io.* 5, 14-17). A primera vista parece que según este texto hay pecados imperdonables, pero en realidad no es ese el sentido de las palabras del Apóstol. San Juan dice: mediante la oración podemos conseguir el perdón de los pecados; la oración de los hermanos y del pecador mismo reconcilia al hombre con Dios. La oración está segura de ser escuchada, porque Cristo mismo intercede ante el Padre; la oración de los creyentes es oración en comunidad con Cristo, por eso tiene fuerza para volver a dar vida al pecador. Justamente por esa importancia salvadora de la oración deben rezar todos los miembros de la Iglesia por el hermano pecador. San Juan sólo exceptúa un caso: cuando alguien comete un pecado de muerte, la comunidad no tiene obligación de rezar y llorar a Dios por el perdón de ese hermano; si se reza por él, tal oración no puede estar segura de ser oída, porque en los hombres que pecan de muerte falta el supuesto requerido para ser escuchada. Para entender esto tiene decisiva importancia el comprender a qué llama San Juan "pecado de muerte". ¿Qué es la vida, según San Juan? La comunidad con Cristo en la fe y en el amor; la muerte es, por tanto, la negación de esa comunidad con Cristo y con Dios por la incredubilidad o por la fundamental transgresión de los preceptos divinos. El apartamiento de Cristo produce inmediatamente la muerte, pero su terribilidad se nos revela en la muerte eterna; la muerte eterna es la muerte en pleno sentido. La expresión "pecado de muerte" se refiere sin duda al estado de muerte definitiva. Pecado de muerte no es, por tanto, cualquier pecado mortal o grave, sino sólo el apartamiento de Cristo por consciente apostasía o por una fundamental transgresión de los Mandamientos; tal apartamiento tiene como consecuencia la muerte eterna, porque rechaza al mediador de la salvación. Todos los demás pecados pueden ser perdonados. El hecho de que San Juan diga que por la oración de los hermanos el pecador puede volver a la vida, supone que también son perdonables los pecados mortales o graves; quien cometió tal pecado perdió la vida, pero no definitivamente, porque se mantuvo en la fe de Cristo. Al contrario, quien comete un "pecado de muerte", no puede ser perdonado, porque rechaza al mediador de la salud; se excluye de la salvación por culpa de su incapacidad de penitencia. San Juan no prohibe la oración por tales pecadores, pero no puede prometer que será escuchada, ya que el pecador no es capaz de recibir el perdón. La cuestión de si los cristianos deben rezar por un hombre que ha cometido tal pecado o de si pueden contribuir a que Dios le conceda la gracia de la conversión, cae

fuera de la intención del Apóstol. Por tanto, según la primera *Carta de San Juan*, hay perdón para los pecados de los bautizados y de todos los pecados, mientras el pecador no se obstine en su pecado incapacitándose para la penitencia, sino que lo reconozca y confiese y pida perdón al Padre por intercesión de Cristo. Esto sólo puede hacerse eficazmente dentro de la comunidad de la Iglesia, porque ella es la portadora de la vida traída por Cristo. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*, Friburgo, 1953.

El mismo resultado obtenemos consultando el *Apocalipsis*. En rasgos cortos y precisos describe el estado ético de las distintas iglesias, las ataca y recrimina, y a las que censura les exige enérgicamente que hagan penitencia.

La Escritura del NT testifica, pues, que, según la fe de la primitiva Iglesia, hay perdón para cualquier pecado del bautizado, siempre que el pecador convertido de su pecado haga penitencia. La teoría que afirma que la Iglesia primitiva se consideraba a sí misma como una comunidad de no pecadores y que a consecuencia de tal conciencia excluían de sí a los que pecaban gravemente de una vez para siempre, porque creía que los pecadores graves no eran perdonables, no tiene fundamento. La exposición de la doctrina escriturística se ha ceñido de cerca a B. Poschmann, *Paenitentia secunda*, 1-84; cfr. vol. V, §§ 212 y 219.

8. La misma convicción de que todos los pecados son perdonables—incluso los cometidos después del bautismo—se encuentra en los *escritos posapostólicos*. San Ignacio, la Carta del obispo San Policarpo, la de San Bernabé y la primera y segunda de San Clemente, incitan a la lucha contra el pecado y exigen a los pecadores que hagan penitencia. San Ignacio de Antioquía, por ejemplo, escribe: "Dios perdona a todos los que se arrepienten cuando vuelven a la unidad con Dios y a la comunidad con el obispo." Véase J. A. Fischer, *Die apostolischen Väter*. Edición greco-alemana, Munich, 1956. En los próximos parágrafos hablaremos más concretamente sobre el tema.

IV. *El sacramento de la Penitencia como medio de defensa contra el pecado*

La lucha más eficaz que hace la Iglesia contra el pecado es la *forma sacramental de la penitencia*. El Concilio de Trento empieza así su exposición del sacramento de la Penitencia (sesión XIV,

cap. 1; D. 894): "Si en los regenerados todos se diera tal gratitud para con Dios que guardaran constantemente la justicia recibida en el bautismo, por beneficio y gracia suya, no hubiera sido necesario instituir otro sacramento distinto del mismo bautismo para la remisión de los pecados (can. 2). Mas como Dios, que es rico en misericordia (*Eph.* 2, 4), sabe bien de qué barro hemos sido hechos (*Ps.* 102, 14), procuró también un remedio de vida para aquellos que después del bautismo se hubiesen entregado a la servidumbre del pecado y al poder del demonio, a saber, el sacramento de la Penitencia (can. 1), por el que se aplica a los caídos después del bautismo el beneficio de la muerte de Cristo. En todo tiempo, la penitencia, para alcanzar la gracia y la justicia, fué ciertamente necesaria para todos aquellos que se hubiesen manchado con un pecado mortal, aun para aquellos que hubieran pedido ser lavados por el sacramento del Bautismo, a fin de que, rechazada y enmendada la perversidad, detestaran tamaña ofensa a Dios con odio del pecado y dolor de su alma. De ahí que diga el Profeta: Convertios y haced penitencia de todas vuestras iniquidades y la iniquidad no se convertirá en ruina para vosotros (*Ez.* 18, 30). Y el Señor dijo también: Si no hiciereis penitencia, todos pereceréis de la misma manera (*Lc.* 13, 3). Y el príncipe de los Apóstoles, Pedro, encareciendo la penitencia a los pecadores que iban a ser iniciados por el bautismo, decía: Haced penitencia y bautícese cada uno de vosotros (*Act.* 2, 38). Ahora bien, ni antes del advenimiento de Cristo era sacramento la penitencia ni después de su advenimiento lo es para nadie antes del bautismo." La explicación de este sacramento incluye los siguientes capítulos: *a*) su realidad y eficacia; *b*) actos en los que el pecador se vuelve hacia Dios; *c*) acción en que Dios acepta al pecador y le lleva de nuevo a sí.

§ 264

Existencia del sacramento de la penitencia

I. *Doctrina de la Iglesia*

Cristo mismo perdonó los pecados y confirió a sus Apóstoles y sucesores el poder de perdonar pecados, incluso los cometidos después del bautismo (Dogma de fe).

El Concilio de Trento explica en la sesión XIV, cap. 1: "El Señor, empero, entonces principalmente instituyó el sacramento de la Penitencia cuando, resucitado de entre los muertos, insufló en sus discípulos diciendo: Recibid el Espíritu Santo; a quienes perdonareis los pecados, les serán perdonados, y a quienes se los retuviereis, les son retenidos (*Io*, 20, 22-23). Por este hecho tan insigne y por tan claras palabras, el común sentir de todos los Padres entendió siempre que fué comunicada a los Apóstoles y a sus sucesores legítimos la potestad de perdonar y retener los pecados, para reconciliar a los fieles caídos después del bautismo (can. 3), y con grande razón la Iglesia Católica reprobó y consideró como herejes a los novacianos, que antaño negaban pertinazmente el poder de perdonar los pecados. Por ello, este santo Concilio, aprobando y recibiendo como muy verdadero este sentido de aquellas palabras del Señor, condena las imaginarias interpretaciones de aquellos que, contra la institución de este sacramento, falsamente las desvían hacia la potestad de predicar la palabra de Dios y de anunciar el Evangelio de Cristo."

En el capítulo segundo se explica la distinción entre los sacramentos de la Penitencia y Bautismo: "Por lo demás, por muchas razones se ve que este sacramento se diferencia del bautismo (can. 2). Porque, aparte de la materia y la forma que constituyen la esencia del sacramento, están a larguísima distancia; consta ciertamente que el ministro del bautismo no tiene que ser juez, comoquiera que la Iglesia en nadie ejerce juicio, que no haya antes entrado en ella misma por la puerta del bautismo. Porque, ¿qué se me da a mí—dice el Apóstol—de juzgar a los que están fuera? (*I Cor.* 5, 12). Otra cosa es de los domésticos de la fe, a los que Cristo Señor, por el lavatorio del bautismo, los hizo una vez miembros de su cuerpo (*I Cor.* 12, 13). Porque éstos, si después se contaminaren con algún pecado, no quiso que fueran lavados con la repetición del bautismo, como quiera que por ninguna razón sea ello lícito en la Iglesia Católica, sino que se presentaran como reos ante este Tribunal, para que pudieran librarse de sus pecados por sentencia de los sacerdotes no una vez, sino cuantas veces acudieran a él arrepentidos de los pecados cometidos; uno es además el fruto del bautismo, y otro el de la penitencia. Por el bautismo, en efecto, al revestirnos de Cristo (*Gal.* 3, 27), nos hacemos en El una criatura totalmente nueva, consiguiendo plena y entera remisión de todos nuestros pecados; mas por el sacramento de la Penitencia no podemos en manera alguna llegar a esta renovación e integridad sin

grandes llantos y trabajos de nuestra parte, por exigirlo así la divina justicia, de suerte que con razón fué definida la penitencia por los Santos Padres como "cierto bautismo trabajoso".

Ahora bien, para los caídos después del bautismo, es este sacramento de la penitencia tan necesario como el mismo bautismo para los aún no regenerados.

Se añaden después tres cánones doctrinales: "Can. 1. Si alguno dijere que la penitencia en la Iglesia Católica no es verdadera y propiamente sacramento, instituído por Cristo Señor nuestro para reconciliar con Dios mismo a los fieles, cuantas veces caen en pecado después del bautismo, sea anatema."

"Can. 2. Si alguno, confundiendo los Sacramentos, dijere que el mismo bautismo es el sacramento de la Penitencia, como si estos dos sacramentos no fueran distintos y que, por ende, no se llama rectamente la penitencia "segunda tabla después del naufragio", sea anatema."

"Can. 3. Si alguno dijere que las palabras del Señor Salvador nuestro: Recibid el Espíritu Santo, a quienes perdonareis los pecados, les son perdonados; y a quienes se los retuviereis, les serán retenidos (*Io.* 20, 22-23), no han de entenderse del poder de remitir y retener los pecados en el sacramento de la Penitencia, como la Iglesia Católica lo entendió siempre desde el principio, sino que los torciere, contra la institución de este sacramento, a la autoridad de predicar el Evangelio, sea anatema" (D. 911-913).

Los *reformadores* no tomaron una actitud única frente al sacramento de la Penitencia. La postura de Lutero es vacilante. Negó la sacramentalidad de la confesión de pasada, pero muchas veces, sobre todo al principio y fin de su vida, la llama sacramento. Aunque dice muchas veces que sólo es necesario confesarse a Dios, tal como se hace en el Padrenuestro, él, por su parte, se confesaba hasta el fin de su vida cada ocho o quince días con su amigo Eugenhagen, y recomendaba la confesión a los demás. En 1522 dice contra los iconoclastas y exaltados de Wittenberg: "No quiero dejarme quitar por nadie la confesión secreta y no la daría por ningún tesoro del mundo, porque sé cuánta fuerza y consolación me ha dado. Nadie sabe lo que puede la confesión secreta, pues a menudo hay que luchar y combatir con el demonio. Yo hubiera sido vencido y estrangulado por el diablo hace tiempo, de no haber conservado esta confesión. Hay cosas dudosas y erróneas que el hombre no puede resolver bien por sí solo ni entenderlas... Por eso he dicho y digo que no dejo quitarme la confesión secreta. No quiero obli-

gar ni haber obligado a nadie, sino dejarlo a libre elección... También tenemos mucha absolución en el Evangelio... Por tanto, ved que la confesión secreta no es de despreciar, sino que es una cosa muy conveniente que yo, por mi parte, no quiero desaconsejar por nada del mundo... Conozco bien al diablo; si le hubierais conocido tan bien como yo, no hubierais menospreciado la confesión secreta" (*Erlanger Ausg.* 28, 249-51; *Weimarer Ausg.* 10, 3, 61-64). Lo mismo dice en su recomendación de la confesión incluída después en su gran Catecismo: "Quien es cristiano o quisiera serlo, tiene aquí un fiel consejo, para que lo siga y busque el precioso tesoro... Pero si lo desprecias y no te confiesas, hay que deducir que no eres cristiano, ni debes gozar el sacramento (= el sacramento del Altar), porque desprecias lo que ningún cristiano debe despreciar y con eso haces que no puedan perdonársete los pecados. Y es también una señal de que desprecias el Evangelio... Si fueras cristiano, deberías estar satisfecho de correr cien leguas para confesar y no dejarte obligar, sino obligarnos (a oír tu confesión)." Pero como la consideró más como divina consolación que como verdadero perdón de los pecados y además negó el sacerdocio en cuanto oficio o ministerio, en realidad socavó sus cimientos.

El *luteranismo antiguo* consideró la confesión en cierto sentido como sacramento y en parte hizo grandes esfuerzos para conservarla. Pero la acentuación de su aspecto pedagógico y formativo la hizo parecer tanto más superflua cuanto que podía cumplirse esa tarea educativa por otra parte. El pietismo y la Ilustración fueron favorables a ella; hacia 1800 desapareció la confesión secreta de la vida comunitaria del luteranismo, sin que fuera oficialmente suprimida. El *Neoluteranismo* hizo enormes esfuerzos por reintroducirla (Claus Harmus, Vilmar, Löhe, J. Thiersch, cfr. el nuevo libro de cantos, para uso de las iglesias luteranas y evangélicas del año 1871 en el condado de Hanau: "Más bendición tendrás si, siguiendo el antiguo orden de nuestra Santa Iglesia y las buenas costumbres de ciertas fieles comunidades de cristianos, haces a la vez a tu párroco y confesor una confesión privada y una especial explicación del estado de tu alma y le cuentas confiadamente tus faltas interiores a él, que por su profesión está obligado a guardar el secreto de la confesión."

El calvinismo rechazó la confesión desde sus mismos comienzos. Cfr. K. Ramge, *Die Privatbeicht bei Luther und im Alt- und Neuluthertum*, en F. Heiler, *Die heiligen Sakramente, Beichte und Ab-*

solution, 1935, 232-245; P. Schäfer, *Das Sakrament der Busse und seine Stellung in Vergangenheit und Gegenwart*, 204-228.

Recientemente se observa en el protestantismo un fuerte movimiento—entre los seglares—a favor de la reintroducción de la práctica de la confesión, al que se opone la dirección eclesiástica. El llamado Círculo de Berneucher (Ritter, W. Stählin) trabaja desde hace tiempo en este sentido.

II. *Testimonio de la Escritura*

La existencia de un sacramento que perdona los pecados y es distinto del bautismo está claramente atestiguada en la Escritura y en la tradición. La forma de realizar el sacramento ha variado enormemente a través de los siglos, de manera que un cristiano del siglo III difícilmente reconocería a primera vista la penitencia de la Iglesia de su tiempo en la administración de la penitencia en el siglo XX. A pesar de todo, la esencia se ha conservado intacta.

1. *Evangelio y Hechos de los Apóstoles*

Cristo, que fué enviado por el Padre, para aniquilar el pecado, se quedó presente en la Iglesia, cuya Cabeza y fuente de vida es, como vencedor del pecado; en todo el que se adhiere a El por la fe vence al pecado, introduciéndole mediante el bautismo en su muerte de cruz y en su existencia celestial. En este proceso, la Iglesia o el ministro humano del bautismo está a su servicio como instrumento de la acción salvífica del mismo Cristo. Pero Cristo quiere seguir siendo para el bautismo el vencedor del pecado, incluso después del bautismo; borra los pecados diarios de sus fieles de muchos modos; para curar las heridas espirituales graves instituyó el sacramento de la penitencia. Tal fundación está atestiguada en dos pasajes del Evangelio. Según San Mateo, Cristo da a sus discípulos las siguientes instrucciones: "Si pecare tu hermano contra ti, ve y repréndele a solas. Si te escucha, habrás ganado a tu hermano. Si no te escucha, toma contigo a uno o dos, para que por la palabra de dos o tres testigos sea fallado todo el negocio. Si los desoyere, comunícalo a la Iglesia, y si a la Iglesia desoye, sea para ti como gentil o publicano. En verdad os digo, cuanto atareis en la tierra, será atado en el cielo, y cuanto des-

atareis en la tierra, será desatado en el cielo. Aún más; os digo en verdad que si dos de vosotros conviniereis sobre la tierra en pedir cualquier cosa, os la otorgará mi Padre, que está en los cielos. Porque donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy Yo en medio de ellos" (*Mt.* 18, 15-20).

Según este texto, el miembro de la comunidad cristiana que peca, debe ser corregido, primero delante de dos testigos, después delante de la Iglesia. Si el pecador no se deja mover a conversión ni siquiera por la corrección de la Iglesia, debe ser excluído de la vida de la comunidad, "excomulgado". Si se muestra accesible al aviso y se convierte, según las instrucciones de Cristo, debe permanecer en la comunidad y recibir el perdón de sus pecados (*Lc.* 17, 3). La Iglesia no puede, pues, pasar inadvertidamente los pecados de uno de sus miembros; debe intentar convertirle, para que pueda seguir viviendo en la comunidad, y excomulgar al que no se convierta. La importancia del perdón o condenación dados mediante la Iglesia se aclara en el texto que habla de atar y desatar (18, 18). Atar y desatar significan, según el contexto, exclusión o excomunión de la comunidad y no infligir tal excomunión o negarla levantándola (en el sentido de levantar una pena). Aunque las palabras pudieran significar también prohibir o permitir, imponer o quitar una obligación, en este caso sólo está justificada la significación de infringir o levantar el destierro o excomunión (cfr. Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament*, I, 1922, 738). La expulsión de la comunidad terrena de vida significa también expulsión del reino de Dios (cfr. vol. IV, § 177). La permanencia en la Iglesia terrena significa también permanencia en el reino de Dios. El levantamiento ó no infliccion del castigo incluye en sí el perdón de la culpa, de tal manera que ya no tiene consecuencias posteriores para el hombre. La palabra "desatar" logra así mediatamente el significado de perdón de los pecados. Las palabras de Cristo significan: los pecados que la Iglesia perdona aquí son también perdonados por Dios en el cielo. Con razón entendieron los Santos Padres el "poder de desatar" de la Iglesia como poder de perdonar los pecados. El primer testimonio que tenemos es el de Tertuliano.

El poder que Cristo promete a todos los Apóstoles, según San Mateo (18, 18), le había sido ya prometido a Pedro solo de modo solemne, cuando Pedro confesó a Jesús por Mesías, Cristo le dijo: "Bienaventurado tú, Simón Bar Jona, porque no es la carne ni la sangre quien eso te ha revelado, sino mi Padre, que está en

los cielos. Y yo te digo a ti que tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella. Yo te daré las llaves del reino de los cielos, y cuanto atares en la tierra, será atado en los cielos, y cuanto desatares en la tierra, será desatado en los cielos" (*Mt.* 16, 17-19). Cristo transmite su propia misión a los doce (20, 21); había sido enviado por el Padre para traer la vida a los hombres y vida en plenitud. Los Apóstoles debían entrar en ésta su misión; para eso les investió con su autoridad, que no es otra que la autoridad de Dios mismo. Cristo había sido autorizado y enviado por Dios mismo, para anunciar el mensaje del reino de Dios; ahora da parte a los Apóstoles en ese poder y esa misión; les concede también la interna aptitud necesaria para ello; como signo de la gracia invisible, del Espíritu, que reciben, sopla sobre ellos. Del mismo modo que el viento, que corre por las calles, es símbolo del Espíritu el aliento que fluye de lo íntimo de Cristo, es imagen del poder espiritual que viene de Cristo y es concedido por El. Con sus palabras interpreta el simbolismo de su acción: recibid el Espíritu Santo. Por *Espíritu Santo* no debe entenderse aquí la tercera persona divina; contra tal interpretación habla la falta del artículo y más aún la circunstancia de que Cristo había prometido enviar el Espíritu Santo después de su vuelta al Padre. Todavía no ha llegado ese momento (*Io.* 20, 17). Espíritu Santo es aquí una denominación para la virtud y poder—provenientes de Cristo—de salvar a los hombres mediante el perdón de los pecados. La actuación de esta interna aptitud ocurre por primera vez bajo el influjo animador y vivo del Espíritu Santo en persona, enviado el día de Pentecostés. Cfr. § 168.

El perdón de los pecados tiene un papel especial entre las tareas, para las que los discípulos recibieron poder y autoridad de Jesús; por eso es destacada especialmente esta misión. La potestad de perdonar pecados es, según el texto, ilimitada, de modo que no se excluye ningún pecado. No se habla tampoco de una forma especial de perdón. Por eso los Padres interpretaron a veces el texto como referido también al poder de bautizar (cfr. San Cipriano, *Carta* 96, 11). Pero que hay que entenderlas de una remisión de pecados distinta del bautismo se desprende de lo siguiente: en las palabras de Cristo se enfrentan y oponen uno a otro dos actos distintos: el perdonar y el retener los pecados. Los Apóstoles, por tanto, no deben hacer uso de su poder de perdonar pecados indistinta y caprichosamente, sino siempre en razón de un jui-

cio (en sentido judicial, no lógico) sobre el pecador; esto supone una mirada o información previa sobre el estado espiritual y anímico del pecador, que, por su parte, sólo es posible cuando el pecador se abre y manifiesta en confesión. Respecto al bautismo, no han lugar tales reflexiones. M. Kaiser, *Die Einheit der Kirchengewalt nach dem Zeugnis des Neuen Testaments und der Apostolischen Väter* (Münchener theol. Studien III, 7, 1956).

El perdón sacramental de los pecados, como forma distinta de la del bautismo, está también indicado e insinuado, aunque no claramente testificado, en los *Hechos de los Apóstoles*, en las *Epístolas* de San Pablo y en el *Apocalipsis*.

Los *Hechos de los Apóstoles*, en la narración del caso de Simón Mago (8, 9-11; 13, 18-24), destacan momentos particulares, que aluden al perdón sacramental de los pecados. Pedro maldice al pecador y le expulsa claramente de la comunidad cristiana. Pero la maldición no debe ser eterna; debe hacer que el pecador se mueva a conversión; y, en realidad, consigue este fin: Simón ruega a Pedro y a Juan que recen por él a Dios y espera así conseguir de Dios el perdón. La Iglesia participa, pues, de algún modo en el perdón de los pecados.

2. *Las Epístolas de los Apóstoles*

San Pablo insta la mayoría de las veces al espíritu personal de penitencia del pecador; pero también testifica la participación de la comunidad cristiana en la penitencia de cada uno de sus miembros. Por ejemplo, aconseja a los gálatas: "Hermanos, si alguno fuere hallado en falta, vosotros, los espirituales, corregidle con espíritu de mansedumbre, cuidando de ti mismo, no seas también tentado. Ayudaos mutuamente a llevar vuestras cargas, y así cumpliréis la ley de Cristo " (6, 1-2). Con mucha más energía exige San Pablo la participación de toda la comunidad en la *Epístola primera a los Corintios* (*I Cor.* 5, 1-5). El incestuoso de Corinto ha cometido un delito abominable para los mismos paganos. Sin embargo, los corintios se quedan tan satisfechos en vez de afligirse y procurar que el pecador sea apartado de entre ellos. San Pablo exige a la comunidad que haga lo que debería haber hecho ya hace tiempo y no ha hecho por culpa de su indiferencia: los corintios deben juzgar al pecador en una sesión reunida en nombre de Jesús y expulsarle de su comunidad; en espíritu, el mismo

San Pablo toma parte en tal sesión. Mediante la expulsión de la vida de la Iglesia, el pecador es entregado a Satanás, causa del pecado, y a su destino. Satán puede implantar su poder en todas partes, pero con mucha más facilidad en quien fué expulsado del seno de la comunidad salvífica de la Iglesia. Los apuros a que debe ser abandonado el pecador deben ser ocasión de su conversión, para que se salve el día de Nuestro Señor Jesucristo. La misma actitud que contra el incestuoso, es exigida por San Pablo contra todos los que cometen pecados, que excluyen del reino de Dios (contra los lujuriosos, impostores, idólatras, blasfemos, borrachos, ladrones; (*I Cor.* 5, 9-13): deben ser expulsados de la vida comunitaria, para que entren en juicio. Según la primera *Carta a Timoteo* (1, 19-20), algunos—como Himeneo y Alejandro—habían naufragado en su fe. San Pablo les entregó a manos de Satanás, para que aprendieran a no blasfemar. Según *II Thess.* 3, 6-16, había en la comunidad cristiana de Tesalónica gentes que en su exagerada esperanza de la Parusía, no querían trabajar y eran una carga para los demás. Contra ellos escribe el Apóstol: "En nombre de Nuestro Señor Jesucristo os mandamos apartaros de todo hermano que vive desordenadamente y no sigue las enseñanzas que de nosotros habéis recibido" (*II Thess.* 3, 6). Subraya el deber de trabajar y prosigue: "Y si alguno no obedece este mandato nuestro, que por la epístola os damos, a ése señaladle y no os juntéis con él, para que se avergüence. Mas no por eso le miréis como enemigo, antes corregidle como a hermano" (*II Thess.* 3, 14-15). Cfr. *Tit.* 3, 10; *II Tim.* 3, 5.

En los textos de San Pablo citados hasta ahora está sin duda testificada la participación de la Iglesia en la penitencia del pecador, pero no se dice claramente que la Iglesia participe casualmente también en el perdón de los pecados. Del perdón de los pecados por medio de la Iglesia habla *II Cor.* 2, 5-11. Un cristiano de Corinto ha entristecido enormemente a San Pablo. El apóstol ha pedido a la comunidad el castigo del culpable. Ahora les pide que le perdonen y consuelen para que no caiga en la desesperación. El pecador de quien habla el texto no es el incestuoso citado en la primera epístola a los corintios. Su falta consiste en una ofensa personal—no definida—al apóstol. Como tal ofensa ha afectado a San Pablo, en cuanto apóstol, fundador y padre de la comunidad, todos los corintios han sido también ofendidos. Después de haber castigado al culpable, la comunidad debe perdonarle. El perdón del Apóstol será concedido sin más—según asegura San Pa-

blo—, junto con el perdón de la comunidad o Iglesia. El castigo no debió consistir más que en la expulsión de la vida comunitaria; el perdón se expresa, por tanto, en la readmisión del pecador en la comunidad. El fin de la expulsión es la conversión y mejoramiento. Tan pronto como se consigue el fin, el pecador debe participar de la vida de la comunidad, para que no caiga en manos del diablo. San Pablo concede el perdón de los pecados en presencia de Cristo (*II Cor.* 2, 10).

Eso quiere decir que Cristo hace válido el perdón concedido por el Apóstol y le confirma.

Lo que se afirma expresamente en la segunda epístola a los corintios puede suponerse para todos los demás casos semejantes. Los expulsados de la comunidad (los excomulgados), no sólo pueden esperar el perdón de Dios, si se convierten y hacen penitencia, sino que pueden contar con la readmisión en la vida comunitaria de la Iglesia (*I Cor.* 5, 5; *II Cor.* 2, 9-11; *I Tim.* 1, 20; especialmente, claro es, *II Thess.* 3, 15).

Resumiendo, podemos decir: Según San Pablo, la Iglesia tiene el deber de corregir a cualquiera de sus miembros que hubiera cometido un pecado de los que excluyen del reino de Dios; si la corrección no tuviera éxito, debe expulsar al culpable de la vida comunitaria de la Iglesia. Tal exclusión es, sobre todo, exclusión de las celebraciones eucarísticas, pero no sólo eso (*I Cor.* 11, 17-34). La excomunión o expulsión es un juicio que la comunidad hace en nombre de Jesús. A veces es contrapuesto al juicio que Dios cumple en los paganos (*I Cor.* 5, 11-13). Del mismo modo que los paganos están inmediatamente sometidos al juicio y justicia de Dios, los cristianos están sometidos al juicio de la Iglesia; para ellos, el juicio de la Iglesia es juicio de Dios. Por eso puede la Iglesia entregar al pecador en manos del diablo. Así como el juicio sobre el pecador tiene validez ante Dios, también la readmisión en la vida comunitaria de la Iglesia la tiene; esta conclusión es necesaria. Todavía será más claro si recordamos que, según San Pablo, la Iglesia es el cuerpo de Cristo. El juicio de la Iglesia es, por tanto, juicio de Cristo; cuando la Iglesia perdona, perdona Cristo. En la expulsión y readmisión de un pecador tiene influencia decisiva la autoridad del Apóstol.

Es posible, aunque no muy probable, que *Sant.* 5, 15-16, testifique el sacramento de la penitencia.

Santiago advierte a sus lectores que, cuando alguien caiga enfermo, deben llamar a los presbíteros de la Iglesia, que deben re-

zar una oración sobre el enfermo y ungirle con óleo en nombre del Señor: "Y la oración de la fe salvará al enfermo, y el Señor le aliviará, y los pecados que hubiere cometido le serán perdonados. Confesaos, pues, mutuamente vuestras faltas y orad unos por otros, para que os salvéis. Mucho puede la oración fervorosa del justo" (*Sant.* 5, 15-16). El texto es primariamente un testimonio a favor del sacramento de la extremaunción, del que hablaremos más tarde. Surge la cuestión de si no es a la vez un testimonio a favor del sacramento de la penitencia. Santiago no da a sus lectores ninguna enseñanza inmediata sobre el perdón de los pecados, sino sólo instrucciones de cómo deben portarse y qué deben hacer en caso de que un creyente caiga gravemente enfermo. Asegura que la unción y la oración de los presbíteros de la Iglesia salvarán al enfermo. La salvación incluye en sí el perdón de los pecados, si el enfermo los hubiera cometido. Debe pensarse incluso en los pecados graves. A la oración de los presbíteros debe preceder la confesión de los pecados del enfermo; no se dice si debe ser general o especial. La confesión se hace ante todos los presentes, no sólo en presencia de los presbíteros, pero a éstos se les atribuye un puesto especial. El enfermo espera con su confesión de pecados, hasta que los presbíteros llegan. Debe suponerse que todos rezan por el enfermo, pero atribuye claramente decisiva la importancia a la oración de los presbíteros. Causa del perdón de los pecados es no sólo la oración, sino también la unción con óleo. En este texto son atestiguados tal vez dos sacramentos: unción y penitencia. Podríamos suponer que ambos sacramentos, distintos entre sí, eran administrados juntos al enfermo, del mismo modo que al principio solían ser administrados juntos el bautismo y la confirmación, de modo que pudieron parecer dos elementos inseparables de un mismo proceso de admisión en la Iglesia.

Según Santiago, la salvación debe llevarse a los enfermos mediante un rito especial de enfermos. Cuando el enfermo hubiera cometido faltas graves, que requieran el perdón de la Iglesia, se le debe conceder primero ese perdón.

3. *Apocalipsis, de San Juan*

También el *Apocalipsis* testifica la participación de la Iglesia en la penitencia del pecador. Al ángel de Tiatira (al obispo o a toda la comunidad representada por su ángel custodio) se le exige

luchar contra los malos y no soportarlos, es decir, expulsarlos de la comunidad (*Ap.* 2, 18-28). Se alaba especialmente al ángel de Efeso, porque no soporta a los malos (*Ap.* 2, 1-6). Por tanto, quien sea culpable de un pecado grave, debe ser expulsado de la vida de la comunidad. Nada se dice de la readmisión del pecador. Pero como el *Apocalipsis* subraya la longanimidad de Dios (2, 4), que trata de mover a los culpables a reflexión y conversión, podemos suponer que, al parecer del Vidente, también pueden ser concedidos el perdón y la readmisión en la Iglesia a los pecadores arrepentidos. (La primera epístola de San Juan no ofrece ninguna indicación sobre el sacramento de la penitencia. Aunque habla de la confesión de los pecados (*I Io.* 1, 9), que tiene como consecuencia el perdón de Dios, no se trata de la confesión de los pecados ante la Iglesia, sino de la confesión de los pecados ante Dios. Obtiene perdón de sus pecados el que, en vez de tenerse por inmaculado y negar sus pecados, tiene conciencia de sus culpas y se confiesa arrepentido. Cfr. 259. Esta exposición de la doctrina de la Iglesia se ha hecho siguiendo a Poschmann, *Paenitentia secunda*, 1940.

III. *Doctrina de los Santos Padres*

1. Los Padres dan testimonio no sólo de la existencia del sacramento de la penitencia, sino del notable cambio que va sufriendo la práctica de la penitencia. Aunque quedan todavía pendientes muchas cuestiones respecto a la esencia de la penitencia de la primitiva Iglesia, gracias a las investigaciones más recientes puede saberse con seguridad su proceso de evolución en los puntos más esenciales.

La *Doctrina de los doce Apóstoles* amonesta a los bautizados a que lloren por toda maldad (3, 1); pueden ser librados de los pecados diarios mediante la oración—deben rezar tres veces al día el Padrenuestro y pedir a Dios en la quinta petición el perdón de sus pecados—, mediante el ayuno (cfr. 7, 4), las limosnas y, sobre todo, mediante la confesión de los pecados (4, 14; 14, 1); ésta debe hacerse en las reuniones litúrgicas. Quien entra a la presencia de Dios, debe confesar antes sus culpas con arrepentimiento. Podemos suponer que tal confesión pública no era más que la oración común por el perdón de los pecados algo parecido a lo que, más tarde, es el Confiteor. Por tanto, no puede tenerse

como testimonio del sacramento de la penitencia la exigencia hecha en la *Doctrina de los doce Apóstoles* de confesar los pecados en las fiestas eucarísticas de los domingos. Tal confesión dominical "caería fuera del marco de la práctica de la penitencia en la Iglesia primitiva, tal como la conocemos. En vista de las estrictas exigencias de penitencia—claramente atestiguadas desde muy pronto—que se imponían al que pecaba gravemente y en vista de los enormes cuidados con que se concedía su readmisión, a pesar de las largas penitencias, parece sencillamente imposible que el autor de la *Didaché* hubiera considerado tal confesión como medio suficiente de expiación, que abriera sin más a cualquiera las puertas de la Eucaristía. Tal confesión no podía tener otro fin que el de limpiar la conciencia de los pecados leves de cada día y el de hacer a los creyentes dignos del sacrificio. En toda la Iglesia primitiva no existe paralelo de esa regular confesión especializada de pecados leves, pero en todas partes se atribuye a la oración por el perdón de los pecados—tal como se halla, por ejemplo, en el Padrenuestro—la fuerza y virtud de borrar los pecados leves; la indicación de la *Didaché* se acomoda perfectamente a la práctica de la Iglesia primitiva, si interpretamos así esa confesión general de los pecados" (B. Poschmann, *Paenitentia secunda,* 1940, 91).

Si para el perdón de los pecados veniales basta la confesión arrepentida, los pecados graves, en cambio, hacen necesaria una larga penitencia; hasta que la cumple, el culpable es excluído de la Eucaristía (10, 6; 14, 1). Tales pecados en un miembro de la comunidad afectan a toda la comunidad o Iglesia. Todos tienen el deber de corregir al culpable, así como el deber de rezar por él (2, 7). La corrección o reprensión debe hacerse con espíritu de amor, de lo contrario es causa de riñas y disputas (4, 3). "No os reprendáis unos a otros airadamente, sino con paz, como veis que se hace en el Evangelio; y si uno pecare contra los demás, nadie debe hablar con él ni escucharle, hasta que hiciera penitencia" (15, 3). Es evidente que la conversión del pecador debe intentarse primero por buenos caminos; si ese intento es inútil, el pecador, según el Evangelio, debe ser metido en juicio por medio de la expulsión o excomunión de la comunidad. Si hiciera penitencia, debe ser perdonado y admitido de nuevo en la comunidad. Podemos suponer que tal método de penitencia no se usaba sólo en el caso de que un pecado exigiera la intervención de la Iglesia, por haberse hecho público, sino que se practicaba también cuando un pecador quería hacer penitencia por propio impulso y voluntad.

San Ignacio de Antioquía está convencido de que los que confiesan a Cristo no pecan y que los que tienen amor no odian (*Carta a los Efesios* 14, 2). Sin embargo, tiene que reprender toda especie de pecados a las comunidades cristianas: impureza (*Carta a los Efesios* 10, 3), contiendas e ira (*Carta a los de Filadelfia* 8, 1), otras faltas contra el amor (*Carta a los de Trales* 8, 2). Hasta tiene que advertir que los paganos podían escandalizarse y que, por culpa de unos pocos malos, podía ser ultrajada la verdad de Dios (*Tralles* 8, 2). Con especial energía se dirige contra los herejes y los que rompen la unidad de la Iglesia, apartándose de su obispo y celebrando sin él el bautismo y la Eucaristía (*Carta a los de Esmirna* 8, 1-2). Cfr. *Carta a los de Trales* 7, 1. Sin embargo, "los que hagan penitencia y vuelvan a la unidad de la Iglesia, serán también de Dios, para vivir conforme a Jesucristo" (*Carta a los de Filadelfia* 3, 2). Todos los miembros de la Iglesia deben rezar continuamente, para que los que de entre ellos pequen, vuelvan a Dios por la penitencia. Deben tratar de instruir a los pecadores, si no de una forma, al menos mediante el ejemplo de una vida santa (*Carta a los Efesios* 10, 1; 3, 1). Especialmente el obispo tiene deber de advertir, enseñar y reprender. En los escritos de San Ignacio se destaca la responsabilidad del obispo más que en ningún otro de los documentos citados hasta ahora. Más valiosos que su amor a los buenos, serán sus esfuerzos por reducir a obediencia a los malos. El obispo puede castigar a los pecadores; cuando fracasan las pacíficas amonestaciones, no hay más remedio que expulsar a los rebeldes de la vida de la comunidad, hasta que hicieren penitencia. Con especial energía exige la excomunión de los herejes y cismáticos. La paz con el obispo y su perdón, garantizan el perdón de Dios y la paz con El (*Carta a los de Filadelfia* 3, 27; 8, 1). Quien es readmitido en la comunidad por el obispo está también en comunidad con Dios; sólo Dios perdona los pecados; pero los perdona cuando se hace penitencia, y a la penitencia pertenece la reconciliación con la Iglesia concedida por el obispo. El perdón de la Iglesia y del obispo es, por tanto, mediatamente, la causa del perdón de Dios. La reconciliación con la Iglesia no es un proceso mecánico que haga superfluo el esfuerzo personal del pecador, sino que supone más bien la oración y penitencia del pecador y la intención de los demás miembros de la Iglesia, sobre todo, la del pastor o presbítero de ella.

De manera semejante habla también San Policarpo de Esmirna en su escrito a los de Filipo (cfr., especialmente, caps. 6 y 11).

Según la primera Carta de San Clemente, la Iglesia entera participa en la superación de los pecados de sus miembros (2, 4-6; 56, 1); en primer lugar, mediante la oración y corrección, y después, cuando la Iglesia, más concretamente el obispo o colegio de presbíteros, determina la penitencia del pecador. La carta sitúa a la misma altura los medios de corrección de la Iglesia y los de Dios. Después de haber aludido a la virtud salvífica de los castigos de Dios, dice San Clemente a los que siembran la intranquilidad en Corinto: "Y vosotros que habéis dado pie al tumulto, someteos a los presbíteros y dejaos castigar en penitencia, doblando las rodillas de vuestro corazón. Aprended a someteros y renunciad a la insolencia fanfarrona y orgullosa de vuestras lenguas" (57, 1-2). Ante todo, les exige la conversión. Los revoltosos de la Iglesia de Corinto se habían apartado de la unidad de la Iglesia; tienen el deber de eliminar su interna separación mediante la penitencia. Determinarán la penitencia que debe imponérseles los superiores, que tienen poder de Dios para ello. Después de cumplir la penitencia, se reconciliarán con la Iglesia y tendrán parte "en su esperanza". La paz con la Iglesia es el presupuesto y la razón de que Dios les perdone los pecados.

La doctrina más detallada de esta época sobre la penitencia nos la ofrece el escritor del *Pastor Hermas*, de la segunda mitad del siglo II. Está revestido de la forma literaria de un Apocalipsis. El autor escribe las revelaciones y doctrinas, que ha recibido de la Iglesia misma en la figura de una matrona, y del ángel de la penitencia en la figura de un pastor; nos las ofrece en visiones, mandamientos y comparaciones. A consecuencia de su peculiaridad estilística, su fondo temporal-histórico es oscuro. A pesar de todo podemos suponer que transcribe fielmente la práctica de la penitencia en la iglesia romana. Según él, un cristiano después del bautismo no debe necesitar normalmente el perdón de sus pecados. Parece, además, que en la realidad la mayoría se portaban según esta norma. Pero para aquellos que después de su conversión caen en pecado, Dios omnisciente, que conoce la debilidad de los hombres y la astucia del diablo, ha creado un medio de salvación para después del bautismo: la penitencia. Comprende el apartamiento del pecado, la confesión de los pecados ante Dios, la oración, resignación, vergüenza, limosnas y aceptación del castigo impuesto por Dios. La Iglesia prohibe hablar del perdón de los pecados después del bautismo delante de los catecúmenos y neobautizados, no vaya a ser que eso les sirva de incitación a pecar. La penitencia prevista por

Dios mismo se extiende a todos los pecados; los pecados más graves, como el apartamiento de la fe y el adulterio, no están excluídos del perdón. Sólo los que no quieran convertirse no podrán conseguir el perdón. Pero la penitencia sólo puede ser recibida una vez: "Si alguno después de la sublime y solemne llamada (al Bautismo), tentado por el demonio pecara, tiene el precepto de la única penitencia." Tal regla tiene evidentemente un fondo pedagógico y pastoral. Quien recae no tiene verdadera intención de penitencia, sin la que no hay perdón. "Cuando uno peca y hace penitencia continuamente, de nada le sirve esto. Pues será difícil que viva." De este texto puede concluirse con mucha probabilidad que por el tiempo en que fué redactado el escrito había en Roma la práctica de hacer penitencia varias veces. En lugar de esa práctica debe instaurarse la de la penitencia única. Tal regla tuvo serias consecuencias en toda la primitiva Iglesia: en la época siguiente, como atestiguan Clemente de Alejandría y Tertuliano, esa norma pastoral y pedagógica se convirtió en principio fundamental: en la Iglesia no hubo repetición de la penitencia. La terrible dureza de tal costumbre y práctica se dulcificó con la indicación de que la Iglesia no podía admitir de nuevo a la penitencia a los que recaían porque les faltaba evidentemente el propósito serio de mejorarse, pero que sin embargo podían esperar que Dios les perdonara.

La doctrina sobre la penitencia del escrito que comentamos está llena de la imagen de la Iglesia: la Iglesia—comunidad visible de los creyentes—es la portadora de la salvación, la pertenencia a ella es un supuesto imprescindible para salvarse. La Iglesia tiene el deber de mover a los pecadores a penitencia; a ella compete el vigilar la dirección y orden de las penitencias impuestas. El pecador que cometiera un pecado muy grave debe ser excluído de la vida comunitaria de la Iglesia; la penitencia le abre de nuevo la comunidad salvífica de la Iglesia; el penitente debe ser readmitido en la unidad de la Iglesia; la readmisión no es la causa inmediata del perdón de los pecados; tampoco es una garantía inequívoca, pero sí un supuesto imprescindible de tal perdón. Sólo Dios concede el perdón y lo concede cuando la penitencia es suficiente. Pero incluso la penitencia incompleta libra al pecador de la condenación. El escrito no se expresa claramente sobre la relación entre el perdón de la Iglesia y el perdón de Dios; sin embargo, es evidente que existe tal relación. El carácter sacramental de la penitencia vigilada por la Iglesia está, pues, claramente testificado.

Según San Ireneo, el primer paso hacia el perdón es la ruptura

con el pecado; pero la penitencia incluye también la expiación; es decir, oración, ayuno, limosna, renuncia a las alegrías y placeres, cooperación y oración de los creyentes. La expiación se cumple bajo la vigilancia de la Iglesia; incluye, según San Ireneo, la confesión de los pecados. Se atribuye a los presbíteros—y en primer lugar al obispo—una especie de poder judicial. Deben convertir al pecador mediante enseñanzas y correcciones, pero también mediante la imposición de castigos, entre los que está la excomunión. La confesión pública consistía en la aceptación de la penitencia pública; ésta incluía la confesión de la culpa, sea que fuera conocida sin más, sea que el pecador tuviera que acusarse expresamente ante el obispo o ante los presbíteros. La penitencia se llamaba *Exhomologesis,* por razón de la confesión pública. Lo esencial de la "exhomologesis" consistía en todo caso no en la protocolaria confesión de los pecados, sino en el conjunto de la vida de penitencia, que comportaba una continua vergüenza y humillación. No podemos decir cuánto duraba la penitencia. San Ireneo no habla expresamente de la readmisión del pecador en la comunidad de la Iglesia; pero su doctrina sobre la participación de la Iglesia en la penitencia de sus miembros pecadores y sobre la necesidad de pertenecer a la Iglesia para salvarse hace suponer que al terminar la penitencia había un acto de reconciliación con la Iglesia. La Iglesia es la comunidad de la gracia ineludiblemente necesaria para todos; San Ireneo la ensalza llamándola juvenil y lozano cáliz del Espíritu Santo, que le ha sido dado para que anime y reanime a todos los miembros que debe acoger. Según esto, parece que el perdón de los pecados enseñado por él supone la readmisión en la vida comunitaria de la Iglesia. Cfr. § 168.

La cuestión de la penitencia tiene un amplio espacio en la Didascalia apostólica, ordenación canónica probablemente de la primera mitad del siglo III, o, lo más tarde, de la segunda mitad del mismo siglo. El autor, que es un obispo, defiende y enseña la perdonabilidad de todos los pecados, excepto de los llamados pecados contra el Espíritu Santo. Es extraordinariamente indulgente; quiere conceder la readmisión en la Iglesia a todos los pecadores después de un ayuno que dure de dos a siete semanas y con una imposición de manos.

Tienen notable influencia en la evolución de la práctica de la penitencia los teólogos alejandrinos Clemente († antes del 215) y Orígenes († 253/54). San Clemente se ciñe expresamente al escrito del Pastor Hermas. Normalmente el bautizado vive sin pecar, pero si

comete un pecado debe pedir perdón por medio de la penitencia. Hay una gran distinción entre el perdón concedido por Dios en el bautismo y el concedido en la penitencia; en el bautismo Dios perdona al hombre los pecados por pura gracia y misericordia; en cambio, el bautizado que vuelve a pecar debe cumplir la expiación por sus pecados, antes de que Dios le perdone: debe purificarse de los pecados mediante una conversión severa y auténtica. (Como el perdón de los pecados presupone un esfuerzo personal, San Clemente y otros autores antiguos dicen a veces que al bautizado no se le perdonarán ya los pecados. Este "no perdonar" significa que al bautizado no se le perdonarán los pecados si no se esfuerza mediante la penitencia en conseguir el perdón.) La purificación de los pecados ocurre de la manera siguiente: "Nos juzgamos a nosotros mismos por las acciones pasadas y luego caminamos hacia adelante después de habernos examinado y haber salido con nuestro espíritu de los placeres sensibles y de los anteriores pecados." "La penitencia consiste en juzgar las acciones pasadas y en pedir perdón de ellas al Padre, único que puede hacer que lo ocurrido sea no-ocurrido lavando los pecados cometidos con su misericordia y con el rocío del Espíritu." El perdón de Dios no ocurre de una vez, sino poco a poco, a saber, en la medida en que el pecador se purifique y santifique con obras de penitencia. No sólo se debe poner fin a las acciones delictivas—robo, adulterio, rapiña, perjurio—, sino que las mismas pasiones deben ser podadas. "Aunque tal vez sea imposible arrancar de una vez las pasiones crecidas y engrandecidas con nosotros, puede lograrse con el poder de Dios, con lágrimas humanas y ayuda fraternal, con sincera penitencia y celo ininterrumpido." Esta doctrina del perdón paulatino tan extraña a primera vista se nos hace más comprensible si pensamos que San Clemente—y con él toda la teología antigua—entendía por perdón no sólo la aniquilación de la culpa grave y del decreto de la pena eterna (que es lo que significa en la teología posterior), sino el perdón de la culpa y de toda pena. (Todavía no se distinguía bien entre culpa y castigo.) Cuando el hombre no termina en su vida terrena el proceso de purificación tiene que sufrir en la otra vida castigos purificadores.

Como la pertenencia a la Iglesia es presupuesto de la salvación, no existe para el bautizado penitencia eficaz más que dentro de ella. El obispo es responsable de la salvación de los miembros de la Iglesia: tiene el deber de castigar y corregir a los miembros pecadores. A los presbíteros y en primer lugar al obispo compete la decisión de la expulsión de la comunidad de la Iglesia, así como la de la re-

admisión. Aunque San Clemente tampoco da explicaciones claras sobre la relación entre la readmisión del pecador en la comunidad y el perdón de Dios, podemos decir que el apartarse de la vida cristiana es apartarse de la Iglesia y que la conversión es vuelta a la Iglesia. Es Dios quien lava los pecados cuando el hombre se ha curado mediante la correspondiente penitencia. Pero quien ha roto su unión con la Iglesia no puede contar con salvarse, si no pone todo de su parte, para lograr que la Iglesia perdone y vuelva a admitirle. La participación de la Iglesia en la penitencia hace que ésta se revele y aparezca como un proceso sacramental.

Pero ya de las indicaciones hechas hasta ahora puede deducirse que San Clemente no es justamente el carácter sacramental lo que acentúa, sino su lado pedagógico y salvífico. Se verá más claro si consideramos la participación de la Iglesia en la penitencia de sus miembros bajo otro punto de vista. La misión pastoral del presbítero y del obispo implica el advertir y corregir; debe acreditarse también esa misión en la oración para que Dios tenga misericordia de los pecadores que han cumplido su penitencia y además en la dirección y consejo. Estas ayudas que los superiores deben prestar a los pecadores no están indisolublemente unidas al oficio eclesiástico. Su eficacia depende sólo de la perfección personal del que reza; pueden, por tanto, ser prestadas al pecador por cualquier otro miembro de la Iglesia. Todo amigo de Dios puede ayudar a su hermano pecador en su penitencia con oraciones, advertencias y penitencias. San Clemente aconseja a los ricos y bien situados elegir para director de sus almas a un hombre piadoso y no es necesario que sea presbítero. Entiende por "piadoso" un hombre de Dios, a cuyas advertencias y correcciones el hombre debe ajustarse en todas las circunstancias, que en las noches de desvelo lleva sus deseos ante Dios y reza para que sea apartado el castigo, que puede ser considerado por eso como un ángel y mensajero de Dios. San Clemente ve en tal conducta para con el hombre de Dios justamente un signo de que la penitencia es sincera. Podemos decir, por tanto, que San Clemente introdujo en la praxis de la penitencia los motivos y consideraciones psicológico-medicinales y pastoral-pedagógicas; consideraciones que en él cuentan más que las estrictamente sacramentales. Tal prevalencia de lo pedagógico y pastoral parece deberse a influencias de la filosofía estoica. La penitencia se compara con la apatía (*apatheia*) de los gnósticos y a sus esfuerzos de perfección, y aún reconociendo que Dios perdona por gracia los pecados, parece un proceso de autopurificación. Si el gnóstico es el

modelo que debe seguir el penitente, ¿qué cosa más natural que el penitente elija para director y guía a un "entendido" que ya ha alcanzado la meta? Esta idea de la dirección de almas—iniciada en San Clemente—ha tenido una constante repercusión en toda la posteridad. Junto con Orígenes ha influído ampliamente en la vida ascética. La dirección de almas en privado se convirtió después en regla fija en los monasterios y dió a la penitencia una evolución y desarrollo especiales en la Iglesia griega sobre todo, pero también en la occidental.

Orígenes tiene ideas parecidas a las de San Clemente; respecto a la doctrina sobre la penitencia no difiere de él en nada esencial; también él considera la cooperación de la Iglesia en la penitencia como curación sobre todo: los sacerdotes son médicos de almas; son los ayudantes de Cristo, médico primero y principal. El sacerdote debe cargar sobre sí los pecados del pueblo y tratarlos como que fueran suyos. Con su palabra produce la conversión y la purificación de los pecados; con su oración protege y ayuda a los pecadores; en su actividad curadora y médica necesita también los medios de castigo (la corrección y finalmente la excomunión). La excomunión de la vida comunitaria de la Iglesia—principal medio de castigo—es realizada—si se toma en sentido estricto—no por el sacerdote, sino por el pecador mismo: el cual la causa con su acción pecaminosa. El sacerdote no hace más que hacer público lo que ha ocurrido ya por culpa del pecado. Al terminar el tiempo de la penitencia se acaba también la exclusión de la vida comunitaria de la Iglesia, la cual es, ante todo, exclusión de la Eucaristía. A quien ha cumplido la penitencia "no le corresponde ya más el no gozar del pan ni el no beber del cáliz ni el estar fuera de la casa de Dios y de la Iglesia".

El médico de almas tiene ocasión de desarrollar su actividad también en los pecados menos graves; el enfermo sólo curable mediante la penitencia pública es sólo un caso especialmente grave. El atar y desatar en la penitencia pública, el excomulgar y reconciliar son cosas del presbítero y del obispo. Pero la actividad medicinal (orar, amonestar, aconsejar) no está reservada a los eclesiásticos. Los sacerdotes son los primeros obligados a esa actividad, pero el deber de ayudar obliga a todos los miembros de la Iglesia; la practican más eficazmente quienes gozan de más amistad con Dios. Del hecho de que el sacerdote sólo actúa como funcionario en el atar y desatar, cosa que ocurre sólo en los pecados

graves y no en los leves, puede deducirse que su actividad medicinal y curadora de pecados leves no tiene carácter sacramental.

Vemos, pues, que también en Orígenes predomina el punto de vista moral y médico sobre el eclesiológico y sacramental. A pesar de todo destaca la preeminente posición del obispo, que es el director de toda penitencia y quien decide sobre la imposición y duración de ella. En San Clemente—y más aún en San Cipriano, como luego veremos—encontramos la gran preocupación de si la penitencia impuesta por la Iglesia puede considerarse como suficiente o no; Orígenes, en cambio, dice: el verdadero sacerdote, que por sus frutos se demuestra como hombre de espíritu, es adoctrinado por el Espíritu sobre cuándo deben perdonarse los pecados y cuándo deben retenerse.

1. Gregorio Taumaturgo, discípulo de Orígenes, atestigua la existencia de diferentes clases de penitentes en su carta a un obispo del Ponto; en ella habla de las penitencias exigidas a los cristianos que pecaron contra las buenas costumbres con ocasión de las invasiones de los godos por el Asia Menor; en la carta aparecen como una institución comúnmente conocida. San Gregorio cita dos grupos: los oyentes, es decir, los penitentes que debían salir del templo al terminar la misa de los catecúmenos, y los yacentes, es decir, los que debían presenciar toda la función eucarística echados sobre el suelo o arrodillados. Alude también a un tercer grupo de penitentes: los que acompañaban de pie; eran los penitentes que participaban en las funciones eucarísticas como los demás fieles, de pie, pero no podían recibir la comunión (cfr. § 254). Véase sobre las clases de penitentes el Sínodo de Ancira del año 314 y el de Nicea de 325. Por la primera carta canónica de San Basilio nos enteramos de una clase más de penitentes, la de los que lloraban; eran los penitentes que no podían entrar en los templos, sino que estaban en los atrios y pórticos para rogar llorando a los que visitaban el templo que intercedieran por ellos.

2. *Tertuliano* († hacia 220) es quien aclara por fin la esencia de la penitencia cristiana en la antigüedad. Hay que distinguir en su doctrina de la penitencia dos épocas: la católica y la montanista. En su escrito *La Penitencia* defiende primero las doctrinas que hemos visto hasta ahora y que eran bien común de la Iglesia. Es el primero que nos da una imagen clara de los métodos penitenciales de la antigua Iglesia y además nos hace saber que tales

métodos, cuyas partes esenciales existen desde tiempos apostólicos, han tomado ya forma fija. El pecador debe reconciliarse con Dios mediante obras de penitencia. La diferencia entre el bautismo y la penitencia consiste en que en el bautismo Dios perdona por pura misericordia y gracia el castigo de los pecados, mientras que en la penitencia el castigo eterno merecido debe ser condonado mediante obras de satisfacción. Es una gracia enorme que Dios se reconcilie y acepte las obras satisfactorias del hombre. La penitencia no puede ser exclusivamente interna, sino que debe encarnarse en actos externos. Tal encarnación es la exhomologesis (confesión), que no es una confesión de palabras, sino una confesión con hechos; consiste en ciertos actos de humillación y castigo, parte de los cuales debe cumplirse ante la comunidad y parte en privado. Tertuliano cita, por ejemplo, la tristeza continua, el ayuno riguroso y los sollozos y llantos continuos, la oración de rodillas y la petición de intercesión a los presbíteros y hermanos. Tal cambio de vida provoca la misericordia de Dios. El auxilio de la Iglesia—sacerdote y pueblo—al pecador penitente es insustituíble si el pecador quiere lograr perdón. Por muy difícil que le parezca y poco que le agrade el presentarse a la comunidad y pedir que recen por él no tiene otro remedio; la oración de la Iglesia es escuchada por Dios, porque es Cristo mismo quien ora en ella. No existe ni la penitencia puramente privada ni la penitencia eclesiástica secreta; incluso en caso de pecado grave secreto el pecador debe hacer penitencia pública. Mediante la pública confesión de los pecados y el castigo voluntariamente aceptado demuestra el penitente la sinceridad de su conversión, reconoce a Dios como supremo Juez y trata de expiar su delito; en la medida que él no se respete será respetado por Dios. Por las explicaciones de Tertuliano no se puede ver claramente si la penitencia pública implicaba la confesión oral de los pecados delante de la comunidad. Probablemente el pecador penitente no confesaba su pecado más que a los superiores de la comunidad, en caso de que fuera secreto. Se ve, pues, que a diferencia de los teólogos alejandrinos que consideraron preferentemente el lado medicinal de la penitencia, Tertuliano la estudió bajo el punto de vista de castigo y expiación.

La participación de la Iglesia aparece evidente cuando Tertuliano dice que el pecador debe confesar su delito a los superiores eclesiásticos, que debe cumplir la penitencia en público y que debe acudir a los hermanos para que le presten auxilio en sus obras de penitencia. La intervención de la Iglesia es aún mayor; el peniten-

te es expulsado de la vida comunitaria de la Iglesia y cuando ha cumplido suficientemente su penitencia es admitido de nuevo. La penitencia es justamente la puerta de la Iglesia. Sólo Dios perdona los pecados, pero la readmisión en la vida comunitaria de la Iglesia es presupuesto necesario para ello. Tertuliano, como la teología anterior a él, tampoco explica la relación entre la readmisión en la Iglesia y el perdón de Dios. En la participación de la Iglesia en la penitencia está fundado el carácter sacramental de ésta. Aunque la reconciliación con la Iglesia no coincide inmediatamente con el perdón de los pecados, es el camino hacia él. Tertuliano no exceptúa del perdón ningún pecado; pero tampoco reconoce más que una sola y única penitencia.

En su *época montanista*, Tertuliano abandona y hasta combate su anterior doctrina sobre la penitencia. El montanismo, al que se inclinó Tertuliano en los últimos años de su vida (desde el 205) no tenía al principio una doctrina sobre la penitencia más rigurosa que la de la Iglesia, sino sólo unas prácticas penitenciales más duras que las de muchas comunidades cristianas. La doctrina sobre la penitencia explicada hasta ahora había sido reconocida por toda la Iglesia; pero la Iglesia dejaba un amplio campo de juego en la praxis penitencial que podía ser más o menos dura. Las cuestiones sobre qué penitencias habían de ser impuestas a los pecadores y cuánto habían de durar eran resueltas de modos distintos por los obispos. El montanismo, que al principio no se preocupó de doctrinas de fe ni de dogmas, sino de la ascética y penitencia de la Iglesia, dió un fuerte impulso a la dirección rigorista. Sobre todo en el Norte de Africa aparecen algunos obispos especialmente rigurosos, sin que por eso se aparten de la doctrina común. Lo que hizo Tertuliano fué constituir una doctrina penitencial herética sobre las prácticas penitenciales del montanismo; mientras que los montanistas anteriores a él afirmaban que la Iglesia puede perdonar todos los pecados, pero que no lo hace para no dar a los pecadores sensación de facilidad, Tertuliano defendió que la Iglesia no podía perdonar todos los pecados. Mantuvo su nueva convicción en su obra *La honestidad*, y la defendió con mucho apasionamiento. Al principio de esta polémica cuenta que ha oído hablar de un edicto perentorio (*edictum peremptorium*) de un obispo, según el cual debe concederse la readmisión en la Iglesia incluso a los lujuriosos. Tal obispo, cuyo nombre no cita Tertuliano, ha sido muchas veces identificado por los investigadores como el papa Calixto; se creyó que Tertuliano decía que el papa Calixto había concedido por vez pri-

mera la reconciliación a los lujuriosos, a quienes hasta entonces estaba negado el perdón de la Iglesia, lo mismo que a los incrédulos y asesinos. Según esta teoría, a los incrédulos les fué concedido el perdón de la Iglesia unos cincuenta años más tarde por el papa Cornelio y a los asesinos hacia fines del siglo III. Como hemos visto, no es histórica la opinión de que hasta la primera mitad del siglo III fué negado el perdón de la Iglesia a ciertos tipos de pecadores, como los tres citados. Además, en realidad está fuera de duda que el obispo criticado por Tertuliano de ser el autor del edicto no era romano, sino africano, probablemente Agripino de Cartago. Se podría además suponer que no se trataba de un verdadero edicto, sino de cualquier otra explicación o sencillamente de un sermón. Es claro que se trata de un obispo africano, que trató de poner las cosas en claro mediante la explicación aludida por Tertuliano en las discusiones y diferencias de opinión sobre las prácticas penitenciales (no sobre la doctrina de la penitencia), que se habían recrudecido por culpa del movimiento montanista. El "edicto" no introduce ninguna época nueva en la penitencia cristiana, sino que ratifica y confirma frente a las nacientes inseguridades y dudas la doctrina de la penitencia tradicional. Tertuliano, en cambio, defiende que no puede haber reconciliación ni para los lujuriosos, ni para los incrédulos, ni para los asesinos. Quien admitiera en la Iglesia a los lujuriosos debería hacer lo mismo con los otros dos grupos de pecadores; y el autor del edicto no podría, por supuesto, aceptar esa consecuencia. Por tanto, su conducta con los lujuriosos tampoco es admisible.

Por primera vez en la historia de la penitencia cristiana nos encontramos aquí con los *tres pecados capitales*. Probabilísimamente fué Tertuliano quien hizo esta división; él pretende apoyarse en la Escritura (Decálogo y Decreto apostólicos) y en la tradición, pero sin razón alguna. El mismo, al principio de su época montanista, habla de siete pecados imperdonables (idolatría, blasfemia, crimen, adulterio, lujuria, falso testimonio y fraude) en su obra *Contra Marción* 4, 9, y en su tratado sobre la honestidad cita como imperdonables, además de la tríada citada, el fraude, calumnia, blasfemia y cualquier profanación del templo de Dios (4, 9; 9, 10). Tal división nace en realidad de la situación polémica, y con el fin de lograr que el pueblo fiel se rebele en vista del indulgente trato a los lujuriosos, al situarlos junto a los grupos de pecados más aborrecidos por la Iglesia antigua, como eran los pecados de pérdida de fe y los crímenes; de aquí sus enormes esfuerzos por formar con los

tres pecados una unidad indisoluble. Cuando Tertuliano afirma que el crimen y la pérdida de la fe no son perdonados por la Iglesia, su tesis no vale, por supuesto, si se aplica a la praxis general de la antigua Iglesia, sino sólo si se refiere a los obispos influídos por el movimiento montanista. Hasta puede decirse que para la mayoría de las comunidades tales pecados no eran ningún problema, porque no existían siquiera.

Fué, pues, Tertuliano quien por primera vez y en un escrito polémico contra los católicos inventó la distinción de pecados perdonables e imperdonables, distinción desconocida antes de él en la Iglesia y no seguida tampoco después por los católicos. Tertuliano niega las razones que aducen los católicos a favor de la perdonabilidad de los pecados con gran decisión; echa mano de toda clase de artificios, artimañas, desfiguraciones y falseamientos. Como fundamento de la convicción y doctrina católicas asigna él la gracia y misericordia de Dios; según la teoría de los católicos, Dios prefiere la penitencia a la muerte del pecador. La misericordia de Dios para con los pecadores está testificada según los católicos en la Escritura. Según Tertuliano, la misericordia de Dios se ejercita en el bautismo, pero no más. Después se contradice diciendo que los bautizados que cometieran un pecado de los tres capitales no tienen por qué desesperarse; aunque la Iglesia no les conceda la reconciliación pueden todavía esperar el perdón de Dios.

Los que pecan gravemente son expulsados de la Iglesia, pero pueden estar en el atrio del templo, como aviso para los hermanos, implorando su compasión, sin esperanza de ser readmitidos en la comunidad, pero con la conciencia de que su penitencia puede lograr el perdón de parte de Dios. A quienes cometieran pecados sexuales contra la naturaleza no se les concederá ni cumplir tal penitencia; su pecado es monstruoso (*monstra*). Para los pecados menos graves, el montanista Tertuliano concede perdón de la Iglesia incluso: ira, los golpes dados en estado de excitación, palabras ofensivas, juramento inconsciente, informalidad, mentiras en caso de necesidad, infidelidades en los negocios, oficios o empresas, faltas de la vista o del oído... La penitencia por tales pecados "menos graves" se cumple con la expulsión y readmisión del pecador. La readmisión coincide formalmente con el perdón de los pecados por el Espíritu Santo; el Espíritu Santo perdona los pecados por medio de sus órganos—santos o varones de Dios—en quienes habita. En esta teoría no hay ningún lugar para la Iglesia oficial. Los católicos afirmaban que el perdón canónico (perdón de la Iglesia) se dis-

tingue formalmente del perdón de Dios y que no es más que un presupuesto y condición de él; sólo le obran, pues, mediatamente; Tertuliano, en cambio—por vez primera y con toda claridad—, identifica formalmente el perdón canónico y el divino y afirma que el perdón de la Iglesia es un borrar los pecados en nombre y virtud de Dios. Si niega el poder de desatar a los superiores eclesiásticos, que se lo arrogan, es porque en ellos no habita el Espíritu Santo.

Gracias a la polémica de Tertuliano contra el poder de reconciliación de la Iglesia, la cuestión de la relación entre la mediación de la Iglesia y el perdón de Dios se hizo urgente y pasó a primer plano en la época siguiente.

San Cipriano († 258) se da perfecta cuenta de toda la importancia de la cuestión, pero no la activa en lo esencial; desde luego supera en abundancia de testimonios a todos los autores anteriores; le dieron ocasión para ello las cuestiones planteadas por los que apostataban de la fe con motivo de las persecuciones del emperador Decio. San Cipriano se mueve—a grandes rasgos—en la línea de la tradición; está sobre todo influído por las doctrinas defendidas por Tertuliano en su época católica. Todo pecador puede lograr el perdón; la penitencia es su supuesto y es pública, impuesta y vigilada por el obispo. San Cipriano no reconoce ninguna penitencia secreta. Sólo Dios concede el perdón, pero sólo cuando el pecador ha cumplido la satisfacción. Ningún hombre—ni mártir ni obispo—puede dispensar o mitigar la penitencia. Sólo cuando el pecador ha cumplido la satisfacción puede la Iglesia admitirle en la comunidad de nuevo. Cuando el obispo juzga que la penitencia hecha por el pecador es suficiente y deduce de ahí que Dios está dispuesto a perdonarle, debe readmitirle en la vida de la comunidad. La readmisión es presupuesto ineludible del perdón de Dios, que ha condicionado a ella su perdón. La readmisión no causa el perdón inmediatamente, pero tiene una relación objetiva con ella, de aquí su carácter sacramental. El penitente, mediante la readmisión, logra participar en el espíritu de Cristo y con ello la garantía de su salvación.

Durante toda su vida está San Cipriano atormentado por la cuestión sobre cuándo es suficiente la penitencia, para que deba hacerse la reconciliación. A lo largo de su vida se va haciendo cada vez más indulgente, pero sin lograr jamás estar seguro de sí mismo. El año 252, con motivo de un Sínodo celebrado en mayo, escribe al Papa Cornelio (*Carta* 57, 1): "Por nuestra cuenta, carísimo her-

mano, y mucho antes de este mutuo cambio de impresiones, habíamos decidido que los que se habían apartado del camino y caído en las tormentas de la persecución del enemigo, manchándose con los sacrificios prohibidos, debían hacer penitencia durante largo tiempo y recibir la paz sólo en caso de grave enfermedad y ante el peligro de muerte. Pues hubiera sido una injusticia no permitida por la bondad paternal y divina dulzura, el cerrar la Iglesia a los que llaman, negar a los arrepentidos e implorantes la ayuda de la esperanza de la salvación y abandonarles al partir de este mundo sin comunidad ni paz con el Señor. El dió el poder y enseñanza: lo que sea atado en la tierra, será también atado en el cielo, pero lo que sea desatado primero en la Iglesia, también será allí desatado. Y ahora que vemos cada vez más cerca el día de una segunda persecución y que todas las señales nos advierten que debemos armarnos y estar preparados para la guerra, que el enemigo nos anuncia, y prestos a armar con nuestro estímulo a todo el pueblo fiel—a nosotros confiado por la gracia divina—, y para reunir en el campo de batalla del Señor a todos los soldados de Cristo, que buscan armas y quieren luchar, hemos creído necesario, bajo la presión de las circunstancias, conceder la paz a todos los que no se apartaron de la Iglesia del Señor, y que hicieron penitencia desde el primer día de su caída, para armarles así contra el enemigo que amenaza ya." Finalmente, San Cipriano se consuela en sus dudas pensando que los castigos que resten por cumplir en caso de una prematura reconciliación, serán cumplidos en la otra vida. Por tanto, es también eficaz la readmisión, aun en caso de que erróneamente se admita en la comunidad de la Iglesia a un pecador que no ha satisfecho todavía del todo su penitencia; en tal caso, el penitente puede participar de la comunidad confiando en la misericordia de Dios y puede además estar seguro del perdón de Dios.

San Cipriano acentúa la sacramentalidad de la penitencia más que ningún otro Padre antes que él. Aunque la reconciliación no causa inmediatamente el perdón de los pecados, conduce a él eficaz y seguramente. En realidad la doctrina de San Cipriano es que, a consecuencia de la readmisión en la Iglesia por el obispo, el penitente es liberado de los pecados.

San Cipriano y Orígenes significan como una especie de balance en el desarrollo de la doctrina de la penitencia en la Iglesia antigua. Resumieron la doctrina de la penitencia y la dieron una forma válida para mucho tiempo. En San Cipriano encontramos la forma de la penitencia occidental, y en Orígenes, la forma oriental.

Todavía quedan en ellos algunas cuestiones importantes sin explicar, que son las que hereda la época siguiente como problemas teológicos. Antes de seguir exponiendo la evolución de la penitencia, vamos a dar un resumen de los resultados obtenidos en la anterior exposición.

3. *Resumiendo* podemos decir: según la convicción de la Iglesia antigua, el bautizado, que ha recibido la vida de Dios, vive como un "santo". Pero cuando por circunstancias anormales un cristiano traiciona con un pecado grave su comunidad con Cristo fundada en el bautismo y padece, por tanto, una herida grave, puede ser librado de su pecado mediante la penitencia. Ningún pecado es imperdonable, si el pecador se aparta de su delito con arrepentimiento y expiación, La teoría de que existen pecados imperdonables o de que la Iglesia no puede perdonar todos los pecados, proviene de Tertuliano, en su época montanista. Las condiciones del perdón son muy difíciles. La Iglesia participa de modo decisivo en el perdón de los pecados; su participación es doble: primero, ayudando al pecador con su oración y penitencia. La fuerza de la oración es tanto mayor cuanto más cerca de Dios esté el que reza. Alcanza su punto más alto en la intercesión de los hermanos en las funciones comunes de la liturgia; la imploración de todos se une en una apremiante llamada a la misericordia y Cristo mismo es entonces, según palabras de Tertuliano, el orante. El deseo de ayudar eficazmente al cristiano pecador es la razón última de la publicidad de la penitencia. El estado de necesidad del hermano afecta a toda la comunidad. Como la oración de la Iglesia es oración de Cristo, podemos decir, en cierto sentido, que tiene carácter sacramental, pero, por supuesto, no en el sentido de que pudiera causar autoritativamente el perdón de los pecados o de que signifique la completa liberación de ellos. Sacramental, en sentido estricto, sólo lo es la segunda actividad de la Iglesia: la expulsión del pecador de la vida comunitaria de la Iglesia y la readmisión. En la excomunión y reconciliación la Iglesia ejerce el poder de atar y desatar que Cristo le confió. La reconciliación no coincide formalmente con el perdón de los pecados, pero a pesar de todo causa el perdón, en cuanto que la readmisión en la vida comunitaria concede la participación en el Espíritu Santo, el cual, a su vez, perdona los pecados. Las llaves que abren las puertas de la Iglesia terrena, abren también el cielo. La sacramentalidad de la penitencia canónica consiste en que

el acto de readmisión en la Iglesia significa la aceptación en la interna comunidad de gracia del Espíritu Santo.

En este sentido encontramos el sacramento de la Penitencia abundantemente testificado en las fuentes de fe citadas. No se explica en qué relación está el perdón canónico con el perdón de los pecados que sólo Dios concede. La cuestión resta como un difícil problema para la época siguiente. La penitencia era pública. Se debía hacer penitencia canónica pública por todos los pecados graves, fueran privados o públicos, si se quería obtener el perdón. En los dos primeros siglos no encontramos un caso de penitencia canónica secreta. La opinión que afirma su existencia, defendida por algunos investigadores, no puede demostrarse con seguridad a partir de las fuentes. En los casos en que el pecado era secreto, la penitencia empezaba ciertamente con la confesión privada ante el sacerdote. Las fuentes no hablan de una confesión pública de los pecados [1].

La comunidad no sabía, por tanto, qué pecados había cometido el penitente, a no ser que se tratara de un delito públicamente conocido. Todos los pecados graves y todas sus especies—no sólo los que Tertuliano empezó a llamar pecados capitales—eran sometidos a penitencia pública. Eran tenidos como pecados graves, los enumerados por San Pablo en el llamado *Catálogo de los vicios* y de los que dice que excluyen del reino de Dios (§ 268). En esta época no se hacía ninguna penitencia canónica por los pecados leves o, en todo caso, era muy rara. Al que pecaba después del

[1] *Nota de los traductores.*—En los textos de los Santos Padres, citados y comentados antes, se ha hablado de *confesión pública,* lo que parece estar en contradicción con la afirmación de que las fuentes no hablan de confesión pública. En realidad, claro está, no existe tal contradicción, sino sólo una dificultad de traducción que da pie a esta ambigüedad. En los textos anteriores la palabra alemana es *Bekenntnis,* que tiene, según el contexto, dos sentidos: *a)* el de profesión o declaración (en el sentido que decimos profesión de fe) se puede aplicar a toda postura pública que sea expresión de una actitud o intención interior; *b)* el de proceso total de la penitencia, lo mismo que la palabra griega *exhomologesis.* Cuando se afirma que no hubo nunca "confesión pública" la palabra alemana es *Beichte* término técnico religioso equivalente a lo que nuestros catecismos llaman "confesión de boca". Como la palabra castellana "confesión" tiene este doble sentido de *Bekenntnis* y de *Beichte* y no es nada fácil sustituirla por otra, el lector debe perdonar la ambigüedad de la traducción, que, por otra parte, queda aclarada con esta nota. Se habla también, un poco más adelante, de la confesión *(Beichte)* pública de los pecados en los monasterios, pero tal confesión, como explica el autor, no es ni canónica ni sacramental en sentido estricto.

bautismo se le concedía una vez a lo sumo la penitencia; para los que, después de haber cumplido la penitencia, recaían de nuevo en pecado grave y se apartaban de la Iglesia, no había readmisión. Sin embargo, podían esperar perdón de la misericordia de Dios.

En las prácticas penitenciales canónicas del siglo III se distinguen perfectamente—aunque ambas mantienen la igualdad en lo esencial—*dos direcciones distintas*. Ambas dan testimonio del rango sacramental de la penitencia. Pero la una, representada por los teólogos alejandrinos, subraya el esfuerzo penitencial del hombre valorado sobre todo desde el punto de vista pastoral y pedagógico; la otra, representada por los teólogos norteafricanos, destaca y acentúa la reconciliación canónica con la Iglesia; los esfuerzos penitenciales del hombre son entendidos por estos teólogos como expiación y satisfacción sobre todo. Ambas escuelas tuvieron influencia en la época siguiente: la alejandrina fué continuada en la Iglesia oriental. Cfr., para las indicaciones dadas hasta aquí sobre la doctrina de los Santos Padres, B. Poschmann, *Paenitentia secunda*, 1940; del mismo autor, *Busse und letzte Olung*, en "Handbuch der Dogmengeschichte", edit Schmaus, Gieselmann, Grillmeier (IV, 4), 1951.

4. En la *Iglesia oriental*, la doctrina de Orígenes sobre la dirección de almas se hizo familiar sobre todo en los monasterios. La curación de los pecados pasó tan a primer plano de la conciencia de los creyentes, que hasta se separó del sacramento de la Penitencia y evolucionó por su parte.

Tuvo mucha importancia el hecho de que los esfuerzos penitenciales que tenían como fin la curación y la dirección de almas se aplicaran no sólo a los pecados graves, sino a las faltas leves de la vida diaria. La dirección de almas podía ser tanto más eficaz cuanto más en público dijera el penitente sus pecados al padre espiritual. Esta forma de penitencia se hizo elemento esencial de la ascética en los monasterios; el primero que la introdujo fué San Pacomio. San Basilio († 379), en las reglas de su Orden, impone a todos los monjes el deber de confesar todos los pecados, incluso los secretos, a un director de almas que entienda de la curación de espíritus y tenga experiencia. El director espiritual nato es, naturalmente, el superior del monasterio, que es el responsable de la salud espiritual de los monjes a él sometidos; pero en sustitución suya pueden encargarse también de ser padres espirituales de los hermanos otros que valgan para ello. Debido a la influencia de

San Basilio, la confesión monacal se hizo institución general en toda la Iglesia oriental.

Pero esta *confesión* no era un acto sacramental, en el sentido que hoy tiene para nosotros, sino sólo una ayuda espiritual para la perfección. No se trata de una verdadera absolución; de los directores de almas se dice siempre que deben distinguirse por su prudencia, experiencia de la vida y compasión, pero no que deben ser sacerdotes. También los padres espirituales que no son sacerdotes oyen las confesiones de sus hermanos en religión. Pero, aunque la actividad de estos médicos de almas no sea de por sí realización de un sacramento, no está por eso fuera del ámbito de la Iglesia que llena el Espíritu Santo. Todo lo que ocurre en la Iglesia es en cierto modo sacramental, ya que la Iglesia misma es un gran sacramento. Los esfuerzos penitenciales—no sacramentales en sentido estricto—que hace el bautizado y la dirección de almas son la continuación de lo empezado en el bautismo; en el bautismo recibe golpe de muerte la mundanidad del hombre, pero sigue aún viva y operante; mediante el apartamiento del orgullo y de la autónoma mundanidad—apartamiento que es el sentido de la penitencia—se fomenta la muerte del primer Adán iniciada en el bautismo y se estimula la vida nueva fundada también en él. La penitencia no sacramental es, por tanto, una especie de culminación y perfección del bautismo; ocurre, pues, en el ámbito sacramental. Cfr. §§ 233 y 238.

La dirección espiritual tiene también gran importancia en la vida de perfección del *monacato occidental*. San Casiano († 430) insta continuamente a los hermanos a que rastreen las raíces del pecado, ya que, según él, el conocimiento de sí mismo es el presupuesto de la curación. San Benito († hacia 547) impuso a los monjes el deber de confesar al padre espiritual los malos pensamientos tan pronto como nacieran en el corazón. Cesáreo de Arles († 542) recomienda también a los cristianos que viven en el mundo el examen de conciencia frecuente y hasta diario como medio eficaz de curación. Parece que la confesión no sacramental no llegó a tener mayor difusión fuera de los monasterios. Pero el cuidado ejercido en tal confesión, practicado en los claustros sobre todo, tuvo importancia, como veremos, en la evolución y posterior configuración de la penitencia sacramental.

5. La configuración de la doctrina de la penitencia sacramental fué continuada por San Ambrosio, y sobre todo por San Agustín.

San Agustín distingue tres clases de perdón de los pecados: el bautismo, la oración—sobre todo la oración del Señor (Padrenuestro)—y la penitencia. Cuando San Agustín describe la vida cristiana en sus manifestaciones normales, piensa en la oración del Señor como medio ordinario para obtener el perdón de los pecados; tal medio es insustituíble para los cristianos. Junto a los cristianos ordinarios hay también bautizados que necesitan un medio extraordinario de expiación para sus faltas extraordinarias. La penitencia canónica, sin embargo, debe ser un remedio de excepción en la vida del cristiano, ya que el pecado grave debe ser una excepción.

Toda forma de penitencia—la privada y la canónica—implica la confesión de los pecados y el amor. La confesión es el descubrimiento de la falta, la expresión de la propia indignidad ante Dios y una profesión de la santidad y bondad divinas; es una autoacusación y una alabanza a Dios (*Sermón* 67, 1-2); es un juicio sobre sí mismo, una autocondena delante de Dios. La confesión se expresa en formas sensibles y perceptibles, en actos de humillación, en la confesión de los pecados ante la Iglesia; los pecados graves necesitan siempre la penitencia canónica. La intención de hacer penitencia—penitencia interior—se exterioriza en obras de penitencia, en las que el pecador se somete al castigo, que su pecado merece. Sin satisfacción no hay perdón de los pecados; San Agustín piensa en esta cuestión como San Cipriano; pero en él el acento se va desplazando—más que en San Cipriano—de la satisfacción hacia el arrepentimiento.

Sólo en la Iglesia se da el perdón de los pecados, pues sólo en ella opera el primer fundamento de tal perdón: el Espíritu Santo. El perdón de los pecados concedido por la Iglesia se funda en la virtud del Espíritu Santo operante en ella. La penitencia supone, por tanto, la incorporación a la Iglesia mediante el bautismo. Es el Espíritu Santo quien borra los pecados—graves o leves—sometidos a la penitencia canónica pública. También la oración del Señor recibe virtud perdonadora de pecados de la Iglesia vivificada por el Espíritu Santo, a la que el orante se une e incorpora mediante el bautismo.

¿Qué pecados son perdonados por el "Padrenuestro" y qué pecados son perdonados por la penitencia canónico-sacramental?

En el círculo de acción eficaz de la penitencia diaria, que se cumple rezando al Señor, están los pecados diarios o leves; son consecuencias de la indolencia del pecado original. Mientras el hom-

bre está fundamentalmente orientado a Dios, sólo es culpable de faltas leves. Los pecados diarios son insignificantes en la configuración de la totalidad de la vida. San Agustín se toma el esfuerzo de dar nombre a cada uno en particular; cuenta entre ellos, por ejemplo, las palabras duras, el uso desordenado de los ojos, oídos y lengua, y, sobre todo, los pecados del pensamiento, las discusiones, la conversación inútil sobre los demás, las risas sin sentido, el excesivo apetito de comer, etc. La característica de tales pecados diarios es el descuido o inadvertencia, producto de la intranquilidad, dificultades y complicaciones de la vida. No debe entenderse demasiado rigurosamente el concepto de inadvertencia, como lo demuestra el juicio que da San Agustín sobre los pecados de pensamiento. Opina que los pensamientos lujuriosos voluntarios apartan de Dios, pero no son más que pecados diarios que no necesitan penitencia canónica, sino que son curados rezando el Padrenuestro.

Son objeto de penitencia canónica, en cambio, los pecados de malicia. San Agustín hace consistir la malicia en el hecho de que el pecado busque su meta exclusivamente en los bienes terrenos. Para determinar si un pecado es de malicia o no, se sirve de la lista de vicios que da San Pablo (*I Cor.* 6, 9-11; *Gal.* 5, 19). Rechaza decididamente la opinión de que sólo los tres llamados pecados capitales sean objeto obligado de la penitencia canónica. Como hemos visto, fué Tertuliano quien compuso la tríada de tales pecados: negación de la fe, lujuria y crimen. La opinión de que estos tres pecados son mutuamente solidarios empezó a arraigar a partir del siglo IV. Parece que por los tiempos de San Agustín se había impuesto en amplios círculos la opinión de que sólo estaba sometida a la penitencia canónica la familia de los pecados capitales (idolatría, superstición, herejía, cisma, lujuria, adulterio, crimen). San Agustín piensa, contra esa teoría, que a la penitencia canónica están sometidos todos los pecados que según San Pablo excluyen del reino de Dios.

Los pecados sólo pueden ser borrados por el poder absolutorio de la Iglesia, pero la Iglesia no los puede perdonar inmediatamente: sólo Dios puede perdonar los pecados; El es quien llama al pecador a penitencia; El es quien despierta a los muertos para que sigan viviendo. Pero sin la actividad absolutoria de la Iglesia el pecador no se verá libre de su pecado. Cuando se ha pasado y terminado ya la acción pecaminosa, queda, como consecuencia de ella, el estado de ser prisionero del pecado, que significa la permanente separación y apartamiento de Dios y es el pecado, en cuanto que

inhiere al hombre como culpa y le hace punible; por supuesto, no es sólo punibilidad; San Agustín niega esa extrañísima teoría pelagiana. El pecado es más bien un desorden existente en el hombre mismo. La actividad absolutoria de la Iglesia hace que sea eliminado el estado de culpa y punibilidad. Se discute todavía sobre cómo entiende San Agustín la causalidad o eficacia de la actividad absolutoria de la Iglesia y, sobre todo, cómo ve la relación entre el perdón de Dios y el desatar o absolver de la Iglesia.

Por el pecado grave el bautizado se aparta de la comunidad vital de la Iglesia; se separa de la comunidad y comunión de los santos; es "excomulgado" por el pecado; él mismo se excomulga por el pecado. Debe, pues, alejarse de las fiestas comunitarias de los santos. Sobre todo debe estar siempre lejos del altar. Si confiesa su pecado al obispo o al sacerdote o si, sin él quererlo, su pecado se hace público, será obligado por la Iglesia a apartarse, será excomulgado; es decir, se confirmará externamente lo que ha ocurrido ya internamente. La obligación impuesta al pecador de mantenerse lejos de la vida comunitaria debe servir para despertar el espíritu de penitencia. No es más que una separación temporal. El pecador es responsable de hacer penitencia en este tiempo de su separación de la Iglesia. San Agustín no afirma, como Tertuliano, que ciertas obras penitenciales estén prescritas. El oficio del obispo es vigilar en general al penitente y estimular a los negligentes. El penitente puede pedir la readmisión en la comunidad vital de la Iglesia. Se le concederá mediante la imposición de manos. La imposición de manos ha sido siempre signo de la comunicación del espíritu. En realidad también el pecador es reincorporado a la Iglesia—cuerpo de Cristo vivificado por el Espíritu Santo—mediante la reconciliación; la Iglesia ejercita aquí el poder de desatar que le fué confiado por Cristo y el pecador es librado de sus pecados por el Espíritu Santo. La reincorporación al organismo vivo de la Iglesia es un acto sacramental y, por tanto, no coincide formalmente con el perdón de los pecados, pero le causa en cuanto que da al penitente la comunidad con el Espíritu Santo, que es quien presta y regala la vida divina.

En la polémica contra los donatistas San Agustín aclaró todavía más su doctrina. Los donatistas defendían la siguiente teoría: como la Iglesia terrena es una con la Iglesia celestial de los justos y, por tanto, es una Iglesia de santos, todos los que no sean santos deben ser separados de ella, porque si no lo fueran toda la Iglesia estaría manchada. El juicio de la Iglesia sobre la excomunión de

un pecador coincide con el juicio final de Dios; por tanto, es definitivo e irrevocable. Para los excomulgados no hay ninguna posibilidad de penitencia; están muertos; un miembro muerto separado de la comunidad es incapaz de recibir sacramentos.

Frente a esta teoría San Agustín enseña que no siempre debe ser excomulgado formalmente el pecador, sino sólo cuando su pecado provoca un escándalo. Por supuesto que todo el que hubiera pecado gravemente debe ser excluído de la Eucaristía. Mientras permanezca fuera de la vida comunitaria, sea voluntariamente. sea por obligación impuesta, permanece en el pecado. Pero cuando es readmitido en la vida comunitaria de la Iglesia. es libre de su pecado. Dice San Agustín en su *Explicación del Evangelio de San Juan*: "El amor de la Iglesia (es decir, el amor que vive en la Iglesia), que ha sido infundido en nuestros corazones por el Espíritu Santo, perdona los pecados de quienes participan de él (del amor) y retiene los pecados de los que participan de él" (*Exposición* 121, 4). "La paz con la Iglesia borra los pecados, la exclusión de la paz con la Iglesia retiene los pecados" (*Sobre el bautismo* 3, 23). Mediante la readmisión en la Iglesia se concede al penitente el Espíritu Santo, que infunde su amor en los corazones y niega así los pecados. Con San Cipriano y los donatistas enseña San Agustín que es el Espíritu Santo quien perdona los pecados, que el Espíritu Santo está sólo en la verdadera Iglesia y que, por tanto, sólo hay perdón de los pecados en la Iglesia.

Surge aquí la cuestión de qué relación existe entre la actividad del ministro del sacramento y la causalidad del Espíritu Santo, puesto que el Espíritu Santo ha condicionado su actividad a la administración del sacramento. San Cipriano y los donatistas creían que el obispo, ministro del sacramento, debía ser portador del Espíritu Santo para poder conceder su gracia; exigían, por tanto, que el obispo fuera santo; sólo un obispo santo podía perdonar los pecados. San Agustín rechaza decididamente esta teoría; aceptarla sería poner la confianza en un hombre y no en Dios; además pondría en peligro toda la obra salvadora de la Iglesia, ya que nadie puede tener una auténtica garantía de la santidad personal de un hombre. No es la santidad del ministro del sacramento lo que da virtud eficaz al sacramento, es Cristo mismo quien se la da; aunque el ministro humano hubiera perdido la gracia del Espíritu Santo, queda en él, sin embargo, la capacidad de administrar el sacramento, que le fué concedida en la ordenación; puede conceder válidamente la entrada a la comunidad de gracia de la Iglesia. El

ministro del sacramento pone, pues, válidamente el signo en razón del cual el Espíritu Santo concede la gracia sacramental. Los donatistas objetaron contra esta explicación que Cristo había confiado a los hombres su poder de perdonar pecados y que el Espíritu Santo, por tanto, no perdona los pecados inmediatamente sin la intervención o mediación humana. San Agustín contestó: El Espíritu Santo perdona los pecados, pero los perdona por medio de los creyentes a quienes Cristo dió el Espíritu Santo. "Dios habita en su santo templo, es decir, en sus santos creyentes, en su Iglesia: perdona los pecados por medio de quienes son templos vivos" (*Sermón* 99, 9). Los creyentes que tienen el Espíritu Santo—los santos—son, pues, los portadores del poder de perdonar pecados, porque en ellos obra el Espíritu Santo; no el santo individual, sino la comunidad de los santos. La Iglesia es portadora del poder de perdonar los pecados en sus santos. El ministro del sacramento no da inmediatamente el Espíritu Santo; no hace más que readmitir al penitente en la comunidad de la Iglesia, pero esta readmisión concede ya al Espíritu Santo, que está presente en la Iglesia o comunidad de los santos y que aniquila los pecados. En este sentido podemos decir que, según San Agustín, los pecados son perdonados por el acto de la reconciliación. Cfr. § 170.

La readmisión del pecador en la Iglesia obra toda la plenitud de la gracia bautismal, que maniatada y hasta destruída por el pecado, resucita de nuevo y es libre. La penitencia es, por tanto, la perfección y acabamiento del bautismo. El bautismo es la razón del perdón de los pecados cometidos después de él; es el fundamento de la virtud perdonadora y absolutoria de la penitencia; en la penitencia o segundo bautismo demuestra el bautismo su enorme fuerza vital. Se discute animadamente la cuestión de si fué San Agustín quien introdujo la práctica de la penitencia canónica secreta o de si fué quien preparó el camino para esa penitencia. Según hemos visto, desde el principio existió la confesión secreta de los pecados, pero no la penitencia—canónica y sacramental—secreta. La penitencia canónica era pública, aunque se empezara con una confesión secreta de los pecados. Se hacía penitencia pública de los pecados graves, incluso secretos. Algunos investigadores opinan que San Agustín fué el precursor de la penitencia secreta. Según ellos, en la polémica contra la teoría donatista de que todos los que pecaron gravemente debían ser excomulgados, San Agustín minó los fundamentos de la penitencia pública. La excomunión está indisolublemente unida con la penitencia pública; San Agustín dice que

sólo debe ser infligida por pecados escandalosos que sean claramente evidentes y estén a la vista de cualquiera y siempre que no cause un cisma en la Iglesia. En los demás casos de pecados graves puede ser infligida, pero no es necesaria. La Iglesia defiende su santidad más que con la excomunión de los pecadores—como creían los donatistas—, con el amor de los santos. Por tanto, San Agustín, con su teoría sobre la excomunión, prepara el suelo a la penitencia secreta, no unida a una excomunión pública; según estos autores, en algunos textos incluso habla de la permisibilidad y hasta de la existencia de una penitencia canónica secreta; suelen citar a este respecto el *Sermón* 82, el *Sermón* 351 y la *Carta* 95, pero, sobre todo, un pasaje del escrito *La fe y las obras* que dice (26, 48): "Hay algunos pecados tan graves que deben ser castigados con la excomunión. De otro modo no hubiera dicho el Apóstol: yo he decidido, congregados vosotros y mi espíritu, entregar a ese tal a Satanás para perdición de la carne, a fin de que el espíritu sea salvo el día de Nuestro Señor Jesucristo... Y del mismo modo, si no hubiera pecados que deben ser curados no por medio de humillante penitencia, sino sólo con una saludable reprensión, el Señor no hubiera dicho: repréndele entre ti y él solos; si te oye, has ganado a tu hermano. Finalmente, si no hubiera ciertos pecados inevitables en esta vida, no nos hubiera ofrecido el Señor un medio de curación diario, tal como el que nos da en la oración que El nos enseñó, pues decimos: perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores." San Agustín habla en este texto de un grupo de pecados distinto del grupo por el que hay que hacer penitencia de excomunión y distinto del grupo de pecados diarios que se perdonan rezando el Padrenuestro. Los investigadores que atribuyen a San Agustín la doctrina de una penitencia secreta suponen que no puede tratarse más que de los pecados graves secretos. Son curados por medio de la "corrección saludable". Por "saludable corrección" entiende San Agustín no sólo los avisos y amonestaciones, sino también castigos y sanciones. Como esa corrección es distinguida de la penitencia pública, sólo puede tratarse de la penitencia secreta. San Agustín defiende, por tanto, según estos autores, la práctica de la penitencia canónica secreta, que debe hacerse desde el principio hasta el fin en privado.

Contra esta argumentación objetan otros conocedores de San Agustín: la expresión "saludable corrección" no significa un castigo canónico secreto, sino una reprensión secreta ante dos testigos. La penitencia pública se empieza con una confesión secreta

de los pecados ante el obispo y con la corrección secreta del obispo. El pecador es excluído de la comunión por el obispo, reducido al estado de penitente y obligado a una vida de penitencia. Por tanto, la penitencia siempre es pública en cierto sentido. Pero el pecado, en caso de que no sea público, no se da a conocer a la comunidad, pues nadie sabe por qué pecado hace penitencia el penitente. Cuando San Agustín exige el uso moderado de la excomunión y quita supuestamente los fundamentos de la penitencia pública, se refiere a la excomunión impuesta al pecador contra su voluntad, pero no a la exclusión de la vida comunitaria hecha con consentimiento del pecador dispuesto a hacer penitencia; por tanto, su doctrina de la excomunión no mina de ninguna manera los fundamentos de la penitencia pública.

Finalmente, quienes defienden la teoría anterior no cuentan con el hecho de que San Agustín acentúe de modo exclusivo en distintos pasajes, que no hay más que dos especies de penitencia: la oración y penitencia personal para los pecados de la vida diaria y la penitencia canónica pública para los pecados mortales.

Sea cual sea la interpretación de San Agustín, en realidad la confesión canónica secreta no era usual en su tiempo. Los creyentes, según toda verosimilitud, no contaban con la posibilidad de poder hacer penitencia secreta de sus pecados graves.

6. Durante los siglos V y VI en Occidente la forma normal de penitencia canónica es la penitencia pública. Sólo en muy determinados casos está claramente atestiguada la excepción a esa regla. Así, por ejemplo, se concedía la reconciliación sin más penitencia a los herejes que volvían a la Iglesia. A veces se procedía también así en casos en los que, según costumbre de la Iglesia, se infligía la excomunión sin obligación de cumplir penitencia alguna; cuando pasaba el plazo de excomunión y en caso de mejoramiento visible era concedida sin más la reconciliación. En estos casos se suprimían según esto las humillantes penitencias en público. La penitencia de los enfermos—la reconciliación se concedía sin largas penitencias en caso de enfermedad—no puede llamarse penitencia canónica secreta; a pesar de su brevedad y de ser privada, estaba fundamentalmente equiparada a la penitencia de excomunión.

Muchos autores han atribuído a San León Magno (440-461) la introducción de la penitencia secreta, pero sin razón. Citemos primero su testimonio sobre la existencia de la penitencia sacramental. Dice: "La abundante misericordia de Dios viene en ayuda de

los malos pasos humanos, de manera que no sólo mediante el bautismo, sino también mediante el auxilio de la penitencia, se nos da la esperanza en la vida eterna. La bondad divina ha encontrado el orden saludable de que el perdón de Dios pueda ser conseguido sólo por medio de las oraciones del sacerdote. Pues el mediador entre Dios y los hombres—el hombre Jesucristo—ha dado a los superiores de la Iglesia el poder de conceder penitencia a quienes confiesan sus pecados y de admitirles a la comunidad de la vida sacramental a través de las puertas de la reconciliación, tan pronto como se hayan purificado con la satisfacción salvadora. En esa tarea, el mismo Salvador les ayuda y está a su lado... Por tanto, si nosotros cumplimos nuestro oficio ordenadamente y con feliz éxito, podemos estar seguros que la gracia del Espíritu Santo será eficaz" (*Carta* 108, 3). La penitencia canónica que testifica San León en este texto es pública. Es cierto que una vez critica enérgicamente la mala costumbre de leer públicamente los pecados de cada penitente; según él, basta confesar en secreto a los sacerdotes el estado de nuestra conciencia (*Carta* 168, 2); pero nada dice de la penitencia canónica secreta. Lo que su disposición testifica es el hecho de una penitencia pública, con confesión secreta de pecados secretos.

7. *En la Iglesia Oriental la evolución ocurrió de manera un poco distinta.* Poco a poco, la penitencia pública se extinguió a fines del siglo IV. Con motivo de la confesión pública de una mujer, que se acusó de haber tenido trato carnal con un diácono, se originó un gran escándalo; el obispo Nectario de Constantinopla suprimió entonces el oficio de sacerdote confesor y concedió a cada cristiano el derecho de decidir por sí si podía recibir la comunión o no. La conducta del obispo de la capital imperial parece haber sido imitada en todas partes. "Esta supresión de la antigua disciplina sacramental a partir de finales del siglo IV, que a primera vista parece tan extraña, se explica en parte por la circunstancia de que los pecados graves públicos eran a la vez grandes delitos civiles, castigados por la legislación civil, con duras penas. Sin duda, fué el fuerte sentimiento de libertad e independencia de la persona individual, propio del helenismo, lo que condujo a la formación de un subjetivismo religioso, que orilló la antigua disciplina penitencial, fundamentada en la idea de la comunidad eclesiológica, justamente en la Iglesia griega y desde el momento en

que el pueblo y la Iglesia se compenetraron (A. Erhard, *Die altchristlichen Kirchen im Westen und im Osten,* I, 1937, 144).

8. *Somoceno,* historiador de la Iglesia, nos describe así la penitencia pública en Roma, hacia mitad del siglo v: "Hay allí un puesto especial y visible desde todos los sitios, destinado a los penitentes. Están de pie, llenos de vergüenza y tristeza. Pero, cuando se terminan las funciones litúrgicas, en las que ellos no han podido participar, por estar reservados a los consagrados, se arrojan al suelo entre sollozos y gemidos. El obispo va llorando hacia ellos y se arroja también al suelo, mientras toda la comunidad rompe a llorar. Después se levanta primero el obispo y manda levantarse a los que están echados; después de haber rezado una oración conveniente sobre los pecadores, les despide. Pero voluntariamente cada uno hace penitencia por su cuenta, ayunando, olvidando los cuidados del cuerpo, absteniéndose de comer o haciendo cualquier otra cosa que se les ocurra, y así esperan hasta que pase el tiempo que el obispo les ha señalado. Pero cuando llega el día señalado, lo mismo que si hubiera pagado una deuda, es librado del castigo, del pecado y recibe de nuevo su sitio entre el pueblo. Este es el método que usan los sacerdotes romanos desde los tiempos más antiguos hasta nuestros días."

La penitencia canónica pública se cumplía según la anterior descripción en cuatro actos: primero el pecador era excomulgado (primer acto, es decir, se le prohibía recibir la comunión). Si se obstinaba en su pecado, dejaba de ser miembro de la Iglesia; pero si tenía propósito de librarse de su pecado, podía pedir el "recibir la penitencia", como dice la expresión técnica. Esta petición debía ser respondida, según una disposición del Papa Celestino (422-432), "en cualquier tiempo", es decir, lo mismo si se hacía pronto que si se hacía tarde. Para ello, el pecador arrepentido debía ser admitido públicamente y mediante la imposición de manos al estado de penitente (segundo acto). Debía cumplir las obras penitenciales impuestas (acto tercero), hasta que fuera tenido por digno de recibir la gracia de la "reconciliación", es decir, de ser recibido de nuevo en la comunidad de la Iglesia públicamente "delante del ábside" (acto cuarto). (A. Ehrhard, *Die altchristlichen Kirchen im Westen und im Osten,* I, 1937, 273.) Por lo que respecta a la exclusión de la Eucaristía, puede suponerse que también en Occidente—de Oriente está expresamente atestiguado—el pecador que pecaba mortalmente era excluído antes de la participación en la

liturgia. Sólo cuando a petición suya se le concedía penitencia, es decir, cuando era admitido a ella, podía entrar en el templo como penitente; en las fiestas litúrgicas tenía un sitio especial; estaba en comunidad de oración con los demás fieles, pero no podía participar ni en la ofrenda ni en la comunión. Desde el siglo IV al VI, las penitencias eran todavía severas, como en la época de los mártires. En primer plano estaban los ayunos y limosnas. El primero se refiere no sólo al comer y beber, sino a todos los placeres corporales o espirituales (cfr. San Ambrosio, *La penitencia*, 2, 10, 96).

Por muy difíciles de cumplir que fueran, sólo tenían valor ante Dios por su intención; su verdadero fin es despertar y mantener despierto el espíritu de penitencia. La medida y duración de tales penitencias eran determinadas por la Iglesia. Su regla de conducta fué el principio fundamental de la justicia estricta. Según San Ambrosio (*La Penitencia*, 1, 3, 10), no puede ocurrir que quien ha sido expulsado de la comunidad logre la comunión de un sacerdote débil e indulgente con sólo un poco tiempo de llorar o con una apasionada imploración; sólo debe conseguirla después de mucho tiempo. La facilidad del perdón no es más que un estímulo para el pecado. Sin embargo, según San León Magno, el sacerdote no debe imponer castigos duros por parcialidad contra el pecador (*Carta* 10, 8); debe tener también en cuenta el celo del penitente. Por lo que respecta a la duración de la penitencia, según algunos testimonios de la antigüedad cristiana, por ciertos pecados, especialmente graves, se imponían penitencias vitalicias o de muchos años de duración. Así, el Papa Siricio (384-399) dispuso que los apóstatas debían hacer penitencia durante toda su vida y que sólo podían obtener la gracia de la reconciliación a la hora de su muerte. Infligió este castigo a los monjes y monjas que hubieran tenido primero trato carnal secreto y vivieran después en concubinato público. Un Sínodo habido en Roma bajo Inocencio (402) condenó a una virgen consagrada a Dios, que había caído, a una penitencia de muchísimos años; debía durar, hasta que se hubiera mostrado digna del perdón de su pecado. Para los pecados graves más ordinarios, sobre todo para los de lujuria, el tiempo de penitencia era mucho más corto ya en esta época. En Roma era antigua costumbre, según afirma el Papa Inocencio I (402-417) el conceder la reconciliación de los penitentes todos los años el Jueves Santo. Durante los siglos VII y VIII la penitencia se empezaba, según el Sacramentarium Gelasianum, el miércoles de ceniza. Puede suponerse que la costumbre de cumplir la penitencia durante

la Cuaresma era ya antigua y que existía ya incluso en el siglo v. Más tarde los frecuentes sermones de penitencia adquieren toda su importancia en la Cuaresma. San León Magno habla de tres clases de hombres que deben preparar el camino al Señor: los que hace mucho tiempo que son cristianos, los que quieren renacer en el Espíritu Santo mediante el bautismo y los que, con conciencia de sus pecados graves, van a recibir el perdón por medio de la reconciliación.

Respecto a la penitencia del cristianismo antiguo, se ha defendido también la teoría de que los penitentes públicos hacían ciertas obras no sólo en el tiempo de su penitencia, sino que, además, debían obligarse para siempre a ciertas cargas, que afectaban de lleno su vida privada (por ejemplo, abstención del uso del matrimonio, incapacidad para ser investidos de cargos públicos). Tal opinión no puede demostrarse con seguridad. Sólo una carga afectaba al penitente para siempre: quien hubiera pertenecido una sola vez al estado de penitente no podía ya ser clérigo. Pero tal ley fué mitigada a partir del siglo v.

9. En Occidente, cada vez se sintió más la terrible dureza de la *imposibilidad de repetir la penitencia.* El hecho de que hubiera una penitencia única tuvo como consecuencia que durante los siglos v y vi muchos aplazaran la penitencia hasta la vejez e incluso la retardaron hasta poco antes de morir, para librarse de la tan temida recaída después del último medio de salvarse. En esta costumbre la cuestión sobre la significación de la penitencia de los enfermos tuvo extraordinaria importancia. La antigua Iglesia imponía penitencias en el lecho de enfermos con mucha desconfianza, porque dudaba de la seriedad de la conversión de un pecador que pedía penitencia sólo al verse en peligro de muerte, y porque faltaba la prestación personal de penitencias. San Cipriano, por ejemplo, rechaza bruscamente a la gente que pide penitencia en el lecho de muerte (*Carta* 55, 23), pero su rigidez no fué generalmente compartida. El Concilio de Nicea (325) habla de la antigua ley canónica, que debe seguir observándose, según la cual no puede ser negado a un moribundo el último y necesario perdón. La Iglesia romana concedió a todos los enfermos graves la penitencia por ellos pedida y la reconciliación con dispensa de la penitencia cuando ya no eran capaces de cumplirla. Inocencio I decía en su escrito al obispo Exuperio, que en tiempos de persecución debía conceder la penitencia a todo el que, después de una vida viciosa, deseara

penitencia y reconciliación, con el fin de que no se desesperaran del todo; pero que no debía conceder la readmisión en la Iglesia para que no se dejaran apartar de la fe con la esperanza de una fácil reconciliación; que debía conceder a todos los pecadores graves, en peligro de muerte, junto con la penitencia, la última comunión; primero, para no imitar la dureza y rigidez de los novacianos, y después, para preservar a tales hombres, al menos en los últimos momentos, de la condenación eterna.

Celestino I habla a los obispos de Vienne y Narbona del horror que le causa el hecho de que se niegue la penitencia a los moribundos, como que Dios no pudiera socorrer en cualquier momento a los que buscan auxilio en El: tal proceder significa, nada menos, que matar al moribundo y condenar su alma por crueldad. El ladrón que estaba en la cruz a la derecha de Cristo hubiera recibido su merecido, de no habérsele concedido la penitencia de una sola hora. La conversión de quien está a punto de morir no debe ser juzgada por el tiempo en que ocurre, sino por la intención con que se hace (*Carta* 2, 2). Cfr. Sínodo de Orange (441).

De tales manifestaciones se deduce que en el perdón de los pecados se atribuye gran importancia a la reconciliación. San León Magno fué tan lejos que consideró como ajenos a la Iglesia a los penitentes que habían sido sorprendidos por la muerte antes de recibir el perdón sacerdotal; negándoles, por eso, la intercesión de la Iglesia. No es necesario, añade, investigar la vida de tales gentes, porque el Señor, cuyos juicios son incomprensibles, se ha reservado la justicia, que los sacerdotes no podían cumplir. El ejemplo de esos desgraciados, cuya muerte sólo Dios sabe, debe llenar a los demás de temor y librarles de la tibieza e indiferencia (*Sermón* 167, 3). En la Galia se obró de otra manera (Sínodo de Vaison del año 442). El hecho de que en el siglo IV se obligara a cumplir la penitencia a los enfermos, que, habiendo recibido la reconciliación, curaban, demuestra hasta qué punto se valoraba la penitencia personal, a pesar de reconocer la virtud absolutoria de la reconciliación.

Predicadores como San Ambrosio y San Cesáreo de Arlés condenaron la costumbre de aplazar la penitencia hasta la hora de la muerte, como temeridad y abuso de la misericordia de Dios, pero tuvieron que soportarla, porque nada pudieron contra ella, sobre todo, de parte de los jóvenes; pero intimaron seriamente a los pecadores a que vencieran las tentaciones de la carne y se esfor-

zaran por conseguir el perdón de Dios, mediante ejercicios privados de penitencia, hasta que recibieran la penitencia canónica.

En la evolución de la penitencia del cristianismo antiguo vemos que se interponen *enormes dificultades,* que no pueden ser ya dominadas por la praxis penitencial antigua.

IV. *Cambios en el modo de cumplir la penitencia*

El tiempo impuso *una nueva modalidad* del sacramento de la penitencia: la penitencia secreta y reiterable. Ya en la época anterior encontramos, como hemos visto, planteamientos del cumplimiento secreto del sacramento de la penitencia.

Parece ser que fué en España donde se extendió por vez primera la costumbre de la confesión secreta y repetida. El Concilio III de Toledo (589) intentó detener esa costumbre; en el canon 11 prohibe la repetición de la penitencia y la penitencia sacramental secreta; según la explicación del Sínodo, la excesiva indulgencia con el pecador tiene por consecuencia el que recaiga en sus antiguos pecados, después de haber recibido la penitencia. El Concilio quiso conservar la antigua forma de la penitencia. Pero la evolución siguió su camino; la penitencia secreta y repetida tenía que llegar, porque la vida misma lo exigía; y podía llegar, porque el carácter de publicidad y unicidad de la penitencia no se fundaba en razones dogmáticas, sino en razones ascéticas de la Iglesia. La penitencia pública y la privada se distinguen en la forma, pero no en su esencia, que es siempre la misma: tanto la penitencia pública, como la privada, implican arrepentimiento, confesión, satisfacción y reconciliación.

El impulso más importante para la general aceptación de la forma secreta de realizar el sacramento de la penitencia parece haber partido de las Iglesias anglosajona e irlandesa; la penitencia pública no llegó a ser costumbre general en esas Iglesias. Probablemente la razón de eso estriba en el impulso e instinto de libertad de esos pueblos.

En un libro penitencial anglosajón, cuyo origen se remonta al siglo VII—el *Poenitentiale Theodori*—, se dice que en la Iglesia anglosajona e irlandesa no existe la reconciliación pública, porque no hay penitencia pública. El carácter no público de la penitencia canónica influyó de manera decisiva la configuración de la penitencia. Cuando la aceptación de la penitencia no significó exclu-

sión de la vida comunitaria, ni obligación de cumplir penitencias vergonzosas, pudo también aceptarse por los pecados leves, que, según las costumbres de la Iglesia antigua, no estaban sometidos a penitencia canónica. Los pecados de la vida diaria, que, según San Agustín, se perdonan rezando el Padrenuestro, eran incluídos también en la penitencia sacramental. Tal forma de penitencia era desconocida para la Iglesia antigua. Existía, como dijimos antes, en los claustros una confesión de los pecados de la vida diaria; algunos laicos piadosos se habían sumado aquí y allá a esa costumbre; pero tal "confesión devota" era completamente distinta de la confesión que se hacía en la penitencia canónica; no se orientaba al perdón sacramental de los pecados, sino a la dirección espiritual en la vida de perfección. Estaba permitida, claro está, hacer de los pecados leves objeto de la penitencia canónica. Por la dificultad de la penitencia y por su irrepetibilidad, no se había aceptado en general la penitencia canónica voluntaria por pecados leves, ni siquiera en peligro de muerte.

Pero cuando la penitencia canónica perdió su carácter humillante y los que recaían podían volver a pedir el perdón, ya no había razón alguna de no someter los pecados leves lo mismo que los graves al perdón de la mediación de la Iglesia. La rápida generalización de la costumbre de confesar también los pecados veniales fué fomentada en la Iglesia anglosajona por el hecho de que la cura de almas estaba casi por completo en manos de los monjes. En los monasterios era ya costumbre inveterada y hasta deber, el confesar los pecados de la vida diaria. Aunque tal confesión no tuviera carácter sacramental, era natural que los monjes trataran de difundir la costumbre del monasterio entre los laicos, y como la penitencia sacramental ya no era pública, aconsejaran incluir tales pecados en ella, no sólo por motivos de dirección espiritual, sino con el fin de que tales pecados fueran borrados sacramentalmente.

No debe deducirse, por eso, que la penitencia secreta deba su origen a la ampliación hasta los laicos de la disciplina monástica; no es más que la continuación de la antigua penitencia cristiana, sólo un poco cambiada de forma; en su esencia íntima es mucho más parecida a la antigua penitencia cristiana que a la confesión de los monjes. También en la penitencia secreta es necesaria la confesión de los pecados a un sacerdote; también el penitente debe cumplir una satisfacción; sólo después de haberla cumplido obtiene la reconciliación y puede recibir la comunión. Aunque en

la penitencia secreta no se impone ninguna excomunión formal, permanece el efecto principal de la antigua excomunión: la exclusión de la comunión. La reconciliación y readmisión en la comunidad de vida de la Iglesia significa la readmisión a la comunión y, además, la absolución de los pecados. Estos elementos esenciales de la penitencia secreta—confesión de los pecados a un sacerdote, juicio del sacerdote sobre los pecados, determinación de la medida y especie de la penitencia, absolución de los pecados, readmisión a la comunión—indican que la penitencia secreta, en definitiva, no tuvo su origen en la confesión de los monjes, sino en la antigua penitencia cristiana. La confesión monacal dió sólo la ocasión de ir admitiendo poco a poco los pecados leves de la vida diaria en la penitencia sacramental.

Los monjes que desde fines del siglo VI vinieron de Irlanda e Inglaterra, introdujeron en el continente la forma de penitencia usual en la Iglesia anglosajona. Trabajó en su difusión, sobre todo, Columbano († 615). Colaboró en su popularidad el hecho de que la penitencia pública había caído en completo desuso, por culpa de las graves cargas inherentes, y la penitencia secreta apareció como el medio esperado de ser libre de los pecados sin las pesadas obligaciones de la penitencia pública. Los numerosos penitenciales o manuales de penitentes surgidos en el siglo VII y VIII determinaban la satisfacción que debían cumplir los penitentes. Aunque contienen algunas cosas extrañas, en conjunto son un testimonio de la seriedad del espíritu de penitencia con que se procuraban expiar los pecados. En resumen, la penitencia secreta significa una mitigación del antiguo espíritu de penitencia de la Iglesia. Así se entiende que hubiera unos 800 Sínodos dedicados a lamentar la casi completa desaparición de la penitencia pública y a urgir con toda energía su restauración. Sus disposiciones se distinguen mucho de las antiguas leyes sobre la penitencia; sólo exigen penitencia pública por los pecados públicos, y se permite la secreta para los pecados que el sacerdote conoce sólo por la confesión del penitente. La regla "penitencia pública para los pecados públicos. penitencia secreta para los pecados secretos", era desconocida en el antiguo orden penitencial. La Iglesia antigua no conocía más reglas para los pecados graves que la penitencia pública, aunque se distinguían grados distintos de publicidad.

Por tanto, las mismas disposiciones de los Sínodos reformadores, aunque traten de conservar el espíritu de la antigua dureza e intransigencia, representan una mitigación de la antigua penitencia.

Pero incluso estas disposiciones podían imponerse únicamente en casos de los más graves pecados, asesinato, incesto, adulterio, perjurio...

Desde fines del siglo VIII, la penitencia secreta se fué, poco a poco, convirtiendo en deber de todos los fieles. Si la penitencia es repetible, es natural que quien peca gravemente esté obligado a hacer penitencia no sólo una vez en su vida, sino tantas veces cuantas pecara gravemente. Era grave obligación de confesar los pecados mortales antes de recibir la comunión. Mientras no se tuviera conciencia de pecado grave, se podía comulgar—según varias declaraciones de los siglos VIII y IX—cuantas veces se quisiera, sin necesidad de someterse a la penitencia canónica; esta regla era ya costumbre antigua. Se deja a la conciencia de cada uno el determinar si en su estado juzgaba necesaria la penitencia canónica como preparación para la comunión. Consideraciones pastorales condujeron a imponer a todos el deber de confesarse. Muchos cristianos piadosos lo hacían ya, porque desde Columbano era recomendada como el medio más eficaz, incluso contra las faltas leves. En cambio, los indiferentes, conforme a la fe de aquel tiempo, apenas se mantenían libres de pecados graves, por lo que tuvo que suponerse la necesidad de la penitencia eclesiástica para ellos. Era natural que la costumbre piadosa de confesar frecuentemente se convirtiera en deber para todos, sea exigiendo al menos una confesión al año, sea legislando tres confesiones anuales. Crodegango de Metz († 766) ofrece el primer ejemplo de legislación en este sentido; ordenó que sus clérigos se confesaran a un obispo al menos dos veces al año; el mismo deber impuso a los pobres protegidos por la Iglesia. Teodulfo de Orleáns atestigua que hacia el año 800 era obligatoria en toda Francia la confesión pascual. Disposiciones parecidas pueden encontrarse frecuentemente en el siglo IX. A veces tropezamos con la ordenación de que los fieles deben confesar por lo menos tres veces al año. En general, tales leyes, que tan profundamente afectaban al individuo, encontraron poca resistencia; pero su cumplimiento tropezó muchas veces con la tibieza e indiferencia de los fieles. Alano de Lilla (siglo XII) lamenta que tanto los laicos como los clérigos, apenas se sometan a confesarse una vez al año. Poco después de su muerte, el IV Concilio de Letrán (1215) ordenó que todos los fieles confesaran al menos una vez al año. Cfr. B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbusse im Ausgang des christlichen Altertums*, 1928; del mismo autor, *Die abendländische Kirchenbusse im frühen Mittelalter*, 1930.

§ 265

El sacramento de la penitencia como juicio

En el sacramento de la penitencia se hace un *juicio*. El Concilio de Trento dice: "Si alguno dijere que la absolución sacramental del sacerdote no es acto judicial, sino mero ministerio de pronunciar y declarar que los pecados están perdonados al que se confiesa, con la sola condición de que crea que está absuelto, aún cuando no esté contrito o el sacerdote no le absuelva en serio, sino por broma; o dijere que no se requiere la confesión del penitente, para que el sacerdote le pueda absolver, sea anatema" (D. 919).

I. *Juicio de la Iglesia y de Dios*

1. Sólo por la historia del término "judicium" puede echarse de ver de qué *clase de juicio* se trata. Kl. Mörsdorf ha demostrado que la acción judicial de la Iglesia no es un juicio en el sentido técnico de la palabra sino un acto de *soberanía eclesiástica*, una acción del poder pastoral jurisdiccional. Tal resultado se deduce del hecho de que el juicio que hace la Iglesia en el sacramento de la penitencia no se ordena primariamente a la sentencia, sino al perdón del culpable.

En el modo de realizarse el sacramento de la penitencia en la Iglesia antigua se expresaba su carácter de juicio mucho más claramente que en el modo actual de ser administrado; ya que antiguamente la Iglesia decretaba la separación formal de quien pecaba mortalmente de la comunidad vital de la Iglesia; le volvía a admitir bajo ciertas condiciones. Había la convicción de que la expulsión y readmisión concedía de nuevo al pecador el Espíritu Santo. La administración del sacramento de la penitencia era, pues, primariamente una acción soberana de la Iglesia, una acción jurisdiccional.

El antiguo rito vive todavía en su plena prestancia en el *Pontificale Romanum*, en el que se conserva una forma solemne de realizar el sacramento. Se reúne toda la comunidad con el obispo en el templo; se dicen muchas oraciones sobre el pecador presente. Entre

las oraciones y lágrimas de los presentes el pecador es llevado por el obispo a través del espacio del templo hasta la puerta y dejado delante del templo. El obispo vuelve sólo hacia el templo y el pecador debe quedarse fuera; se cierran las puertas; esto significa la expulsión del pecador a la soledad. Este rito se hace el miércoles de ceniza. El jueves santo es la readmisión del pecador en la comunidad viva del pueblo de Dios, introduciéndole de nuevo en el templo. Aunque no se sabe cuántas veces se hizo prácticamente este rito, sin embargo, así se demuestra que en la fe de la Iglesia sigue todavía viva y actual la antigua interpretación del sacramento de la penitencia.

En la administración actual del sacramento de la penitencia no existen la expulsión y readmisión como dos fases separadas claramente; el acto de expulsión apenas puede adivinarse; la administración del sacramento coincide casi del todo con el rito que, en la antigua Iglesia, se llamaba readmisión. Pero no falta del todo la división en dos actos distintos entre sí. La administración del sacramento trae consigo, ya de por sí, el que el pecador sea ajeno a la Iglesia, que vaya a un lugar especial para él y que se manifieste así como hombre necesitado de conversión. Sale de la comunidad que celebra la Eucaristía y sólo después de su absolución vuelve a entrar en ella. El sentido pleno de lo que ocurre ahora sólo se hace patente cuando se mira la forma plena que logró el sacramento en la antigua Iglesia. Si se echa una mirada general sobre la evolución del modo de realizar el sacramento desde la antigüedad hasta hoy, en seguida se echará de ver un proceso parecido al que ocurrió en la evolución de los demás sacramentos; el modo de realizarse en la Iglesia antigua representa, en cierto modo, la forma perfecta y suprema y, el modo actual, una figura desmedrada.

2. Tiene decisiva importancia el hecho de que el acto de soberanía, en el que la Iglesia administra el sacramento de la penitencia, tenga *significación simbólica*. Los actos o ritos de la expulsión y readmisión son signos que significan y causan procesos invisibles. Este es el punto decisivo y de más importancia. Los ritos de la expulsión y readmisión—excomunión y reconciliación—, tienen una significación en su trasfondo; en estas acciones del pueblo de Dios es Dios mismo quien actúa escondido y misteriosamente. Cuando el pueblo de Dios expulsa al pecador de su comunidad de vida, se revela como piensa Dios de él. La con-

denación de la Iglesia es signo de que Dios excluye a ese infiel de la comunidad con El, significa que el pecador no tiene ya parte en el Espíritu Santo. El pecador es un caído en la justicia de la lejanía de Dios, en el infierno. En la palabra eclesiástica de la expulsión resuena el juicio divino de condenación; el pecador oye, por tanto, en la sentencia humana, si sabe oirla, más que una pura sentencia de hombres: en ella oye más bien la sentencia de Dios mismo. El juicio de la Iglesia manifiesta y revela el juicio de Dios; es una epifanía de Dios, como Juez divino. El hecho de que en la justicia de la Iglesia esté presente y operante la justicia de Dios es lo que da al juicio de la Iglesia su propia y terrible importancia. Lo que en una ocasión dice San Ignacio de Antioquía, que el sacerdote es "tipo" del Padre, vale en sentido análogo del sacramento de la penitencia; el obispo o sacerdote que confiesa desempeña el papel de Dios-Padre. En el obispo se revela el Padre; en el obispo que hace justicia, se revela el Padre celestial haciendo justicia.

II. *El juicio de la penitencia y el juicio de la Cruz*

1. La palabra de reprobación, que el Padre pronuncia sobre el pecado en la palabra de expulsión de la Iglesia, es una palabra bien conocida y pronunciada desde hace mucho, no es nueva e inaudita, es una palabra que Dios habló al principio de la historia humana y que no ha sido retirada; toda la historia humana está bajo el poder de esta palabra y todo el que vive como pecador es alcanzado por ella (*Gen.* 3, 14-24). Es la palabra dicha a los primeros hombres y en ellos a todas las generaciones venideras, la palabra del juicio de muerte, la sentencia de muerte que Dios decretó contra Adán; vale para todos los hombres y por eso alcanzó también a Cristo, pero justamente al alcanzarle, sufrió una transformación de sentido. La sentencia del Padre que alcanzó a Cristo mismo, es la palabra que se escucha en la sentencia de expulsión del pueblo de Dios. El que peca mortalmente es alcanzado en el sacramento de la penitencia por la sentencia que condenó a Cristo a morir en cruz. Esa es la palabra operante en cierto modo en el aquí y ahora del pecador; el pecador cae bajo el poder de aquella sentencia, cuya dinámica se alarga en cierto modo desde el remoto pasado hasta la actualidad del pecador que hace penitencia. Con esto no se afirma que la muerte misma de Cristo se

actualice de alguna manera como juicio y justicia, sino que la fuerza y virtud de la sentencia, con que el Padre condena a Cristo, se amplían y ensanchan hasta alcanzar el pecador.

2. En este proceso se patentiza que el pecador que ha cumplido la penitencia y Cristo crucificado forman una comunidad, cuyos elementos son alcanzados por una misma palabra de justicia pronunciada por el Padre celestial (aunque lo son de distinto modo); como el pecador es alcanzado por la misma palabra que condenó a Cristo, puede decirse que el pecador desempeña en el sacramento de la penitencia un papel parecido al que Cristo desempeñó en la cruz. Si del obispo puede decirse: *est personam Patris gerens*, del pecador podríamos decir: *est personam Christi gerens*. En el pecador que ha cumplido la penitencia se revela, pues, Cristo crucificado. Quien ve a un pecador que ha hecho penitencia ve algo más que un simple hombre arrepentido; verá, si sabe mirar, cómo en el hombre aparece Cristo crucificado.

3. Por tanto, podemos decir: *en el sacramento de la penitencia se realiza la muerte de Cristo.* La penitencia, según el Concilio de Trento, es el sacramento, en que se aplican los beneficios de la muerte de Cristo a quienes cayeron después del bautismo (Cfr. § 264). Santo Tomás de Aquino explica que "en virtud del nombre de Cristo, que padeció y resucitó, tiene este sacramento eficacia para perdonar los pecados" (*Suma Teológica* III, q. 84, artículo 7). Y otra vez dice (*Suma Teológica* III, q. 49, artículo 3, ad. 2): "porque el hombre no puede configurarse segunda vez con la muerte de Cristo por el sacramento del bautismo, los que después del bautismo se hacen reos de nuevos pecados necesitan configurarse con Cristo paciente mediante alguna penalidad o pasión que deben soportar."

La muerte de Cristo puede ser considerada en muchos aspectos: como sacrificio, como expiación, como victoria sobre el pecado, como camino hacia la plenitud, pero también como juicio. Cristo mismo es en sus palabras y obras un juicio; los hombres son obligados por él a una decisión; quien no cree en El, está en juicio, está excluído de la vida y gloria de Dios. Pero también en Cristo, Hijo de Dios hecho hombre, se cumple un juicio: el Padre le entrega a la muerte. La muerte es signo de la lejanía de Dios, del hombre pecador y de la maldición infligida por Dios a los hombres. Cristo, fiel a la misión del Padre, tomó sobre sí

la maldición del pecado y se sometió así a la sentencia del Padre; aceptó el castigo de muerte infligido por el Padre; soportó el destino, a que fué condenado el hombre por la maldición de Dios, hasta la muerte en cruz. El juicio que hace Dios en la muerte de su Hijo, se distingue esencialmente de todo otro juicio; cualquier otro es más desemejante que semejante al juicio hecho por Dios en la muerte de cruz. La muerte de Cristo puede ser llamada juicio sólo en sentido analógico (cfr. § 37); con ello quiere decirse que en él se realizó el misterio de nuestra salvación; es un juicio de gracia que conduce al pecador desde la muerte a la vida. Su causa es, por tanto, el amor no el deseo de venganza; es creador, por cuanto obra la salvación; es un juicio del amor santo y de la santidad misericordiosa. Dios revela y realiza en la muerte de Cristo su santidad y justicia al condenar el pecado; y su misericordia, en cuanto que su juicio quita el poder al pecado y vence a la muerte, signo del pecado. Este juicio significa, por tanto, el destronamiento de los "príncipes de este mundo" y del diablo, significa la glorificación de Cristo (*Io.* 12, 23-31). Quien se somete a este juicio creyendo en Cristo, es liberado de la culpa y del castigo, *lo mismo que quien se sumerge en la muerte de Cristo mediante* el bautismo es liberado de la muerte. Quien se rebela contra este juicio no creyendo, caerá en el juicio de la condenación eterna. Cfr. Vol. III, § 156.

El sacramento de la penitencia es una participación en la muerte en cruz de Cristo, en cuanto juicio. Todos los sacramentos incorporan al hombre en la muerte y resurrección del Señor, y cada uno de manera distinta. En el bautismo se logra de manera fundamental y amplia participar en la muerte del Señor, en cuanto que Cristo, al morir, triunfó del pecado, de la muerte y del demonio. Por el bautismo muere el hombre al pecado y nace a una vida nueva; es liberado de la mundanidad y se hace partícipe de la vida gloriosa de Cristo. Pero en quien conforma su vida como que siguiera perteneciendo al mundo y no tuviera una existencia celestial debe realizarse de nuevo la muerte de Cristo; la mundanidad orgullosa que contradice su carácter bautismal debe ser sumergida de nuevo en la muerte de Cristo y anulada por ella; es lo que ocurre en el sacramento de la penitencia; en este sacramento el hombre se abraza a Cristo crucificado para someterse en comunidad con El al juicio que Dios hizo en la muerte en cruz de su Hijo. Y viceversa: en este sacramento es aceptado por Cristo, quien se abraza a El, y es introducido por El en su muerte, para

que pueda también llenarse de su gloria. El sacramento mismo de la penitencia es un juicio que retiene la caridad en el hombre, ese amor que no quiere dejar que el hombre viva lejos de Dios, sino darle en herencia la gloria divina. Por ser juicio de amor, nunca se condena en él al pecador, sino sólo al pecado, a no ser que el pecador no quiera ser absuelto...; entonces es alcanzado por la condenación del pecado. Dice Santo Tomás de Aquino (*Suma Teológica* III, q. 84, art. 10, ad. 5): "El bautismo recibe de la pasión de Cristo su virtud de producir una regeneración espiritual junto con la muerte espiritual de la vida precedente. "Fué establecido que los hombres muriesen una sola vez" y una sola vez naciesen. Y por eso una sola vez debe el hombre bautizarse. Pero la virtud que la penitencia recibe de la pasión de Cristo es a modo de medicina espiritual, que puede renovarse con frecuencia."

4. La intención del juicio divino, lo mismo que la del juicio de la Iglesia, no es la condenación eterna, sino la *salvación*, es decir, que vuelva a surgir la destruída comunidad con Dios, al ser de nuevo instaurado en el pecador el reinado divino. El signo eficaz de esa intención es la readmisión en la comunidad viva del pueblo de Dios. En este acto de la readmisión se realiza el proceso misterioso de la readmisión en la comunidad de vida con Dios. En la expulsión de la Iglesia Dios juzga misteriosamente al pecador y en la readmisión le regala misteriosamente su gracia.

También la palabra de gracia de Dios es una antigua palabra familiar; es la palabra de complacencia que el Padre dice a su Hijo cuando va hacia la muerte y cuando se presenta ante El pasando por la muerte; fué una palabra de gracia, de absolución y aceptación; en ella el Padre concede a su hijo la vida nueva, gloriosa, imperecedera, la existencia llena de verdad y de amor, en la que el reinado de Dios se realiza plena y perfectamente. En la palabra de gracia dicha por la Iglesia está operante la palabra de gracia del Señor; por tanto, la palabra canónica de la readmisión no es una pura fórmula oficiosa, para dar noticia al pecador de que está ya otra vez congraciado (D. 919): la palabra de gracia dicha por la Iglesia es un signo eficaz del perdón y gracia de Dios. En la reconciliación escucha el pecador, allá en el fondo y misteriosamente, la palabra de gracia pronunciada por Dios, la palabra de una nueva participación en la resurrección de Cristo, siempre que se someta a la palabra de juicio dicha por Dios y que resuena

en la palabra de juicio de la Iglesia, siempre que reconozca de nuevo el dominio y reino de Dios.

5. El proceso misterioso de la readmisión en la comunidad con Dios tiene una especial simbolización con el gesto de la *imposición de las manos,* con el que originariamente se recibía al pecador en las filas del pueblo de Dios y del que nuestro actual rito sólo conserva un resto empequeñecido en el significativo gesto de extender la mano hacia el pecador. Mediante la imposición de manos se expresa que el arrepentido entra de nuevo en la comunidad del pueblo de Dios y se hace así partícipe del espíritu, que es el corazón y alma de la Iglesia, es decir, del Espíritu Santo. La imposición de las manos simboliza que el pecador, al serle impuestas las manos por la Iglesia, es aceptado por Dios mismo porque de nuevo deja reinar a Dios sobre él y así le es concedido de nuevo el Espíritu Santo.

Lo mismo que de la muerte en cruz de Cristo debe decirse aquí que las palabras de juicio y gracia no se suceden una a otra en un proceso temporal, sino que se entretejen y entremezclan la una a la otra; pues el perdón sólo puede darse en el juicio, es decir, en la participación de la cruz y ésta sólo adquiere sentido en el perdón. Hay gracia, cuando hay participación en la cruz, es decir, cuando el juicio se hace de nuevo. En la antigua Iglesia se expresaba la conciencia de esta realidad al llamar a la expulsión o excomunión "poenitentiam dare"; la penitencia es una gracia que se regala.

Sólo se da el perdón de los pecados mediante la cruz de Cristo; sin la participación en este doloroso y amargo proceso, sin entrar en el movimiento en que Cristo, muriendo, se somete al Padre, no hay reconciliación del pecador con Dios. Significa, pues, una gracia el hecho de que la cruz de Cristo, el juicio del Padre celestial, sea hecho accesible al pecador.

El resultado logrado hasta aquí puede ser descrito así: el sacramento de la penitencia es participación en el juicio de la muerte de Cristo y en la gracia de su vida gloriosa bajo el signo de la expulsión de la comunidad viviente de la Iglesia y de la readmisión en ella; en esta participación es reinstaurado el reino de Dios rechazado por el pecado y de ese modo es regalada de nuevo la salvación.

6. El sacramento de la penitencia es uno de los modos en que el Espíritu Santo, principio vital de la Iglesia, realiza hasta el

fin de los tiempos la actividad de juez, que le fué asignada por Cristo (*Io.* 16, 8-11); en El será el hombre convencido de que existe un pecado, una justicia y un juicio. Mientras la Iglesia, vivificada por el Espíritu Santo, administra el sacramento del perdón de los pecados, no se puede olvidar que el hombre es pecador y Dios es santo y justo. Quien en esta vida de peregrinaje se somete obediente al juicio hecho en el sacramento de la penitencia por el Espíritu Santo, no será alcanzado por el juicio de condenación, que fué infligido al diablo; quien se rebele con orgullo contra ese juicio, caerá bajo el mismo juicio de condenación que el demonio.

III. *Juicio penitencial y juicio final*

El juicio cumplido en el sacramento de la penitencia, cuando el penitente se somete al juicio de la Cruz y éste se realiza en él, es una actualización del pasado y a la vez una *señal anticipada del futuro*; es un apuntar al juicio final en que el pecado y el poder del pecado serán vencidos definitivamente. A la administración del sacramento de la penitencia inhiere siempre algo de la gloria y majestad del día en que vendrá el Señor sobre las nubes del cielo a juzgar a los vivos y a los muertos. Entonces se cumplirá definitivamente el juicio que Dios ha estado siempre haciendo invisiblemente. Es una gracia que el pecador haya sido juzgado y absuelto por la misericordia de Dios en el sacramento de la penitencia antes de que llegue aquel juicio (*Hebr.* 3, 13). En "aquel día" será revelado que el juicio misericordioso de Dios hecho en el sacramento de la penitencia es una salvación graciosa y gratuita del horror y de la desesperación, que caerán sobre el pecador no convertido el día del último juicio; los que fueron perdonados por el juicio de la penitencia ensalzarán entonces al Señor por su misericordia (*Rom.* 15, 9); la misericordia de Dios brillará en ellos; todo su ser, el fervor de su amor, la intimidad de su agradecimiento expresará lo que hizo Dios en su grandeza (F. Walter). Así se unen en el sacramento de la penitencia el pasado y el futuro: la penitencia nos une con Cristo crucificado y resucitado y con Cristo que viene de nuevo al juicio final.

Si el sacramento de la penitencia, en su íntima esencia, es un juicio del amor misericordioso de Dios, debe aparecer como tal en su realización. Y así es: en realidad, la administración de la penitencia es una acción judicial; el signo externo está determina-

do por el carácter judicial del sacramento, y, viceversa, en el signo externo puede leerse su carácter judicial. Incluye acusación y juicio; la acusación es autoacusación, y la sentencia normalmente es de absolución.

Cuando se pretende entender la administración de la penitencia desde su esencia y ser de juicio, no puede pasarse por alto el carácter analógico de ese juicio; no podrán encontrarse por tanto en el sacramento de la penitencia punto por punto todas las partes que tiene un juicio terreno.

§ 266

Signo externo del sacramento

I. *Doctrina de la Iglesia*

El signo externo del sacramento de la penitencia es más difícil de determinar que el de los demás sacramentos, porque en él no hay ninguna cosa visible cuyo sentido sea determinado por la palabra. La cuestión del signo sacramental del sacramento de la penitencia es, pues, resuelta de distintas maneras.

El *Concilio de Trento* dice respecto al signo sacramental (Sesión XIV, cap. 3): "Enseña además el santo Concilio que la forma del sacramento de la penitencia, en que está principalmente puesta su virtud, consiste en aquellas palabras del ministro: "Yo te absuelvo", etc., a las que ciertamente se añaden laudablemente, por costumbre de la santa Iglesia, algunas preces, que no afectan en manera alguna a la esencia de la forma misma ni son necesarias para la administración del sacramento mismo. Y son cuasi materia de este sacramento los actos del mismo penitente, a saber: la contrición, confesión y satisfacción (canon 4), actos que en cuanto por institución de Dios se requieren en el penitente para la integridad del sacramento y la plena y perfecta remisión de los pecados, por esta razón se dicen partes de la penitencia. Y a la verdad, la realidad y efecto de este sacramento, por lo que toca a su virtud y eficacia, es la reconciliación con Dios, a la que algunas veces, en los varones piadosos y los que con devoción reciben este sacramento, suele seguirse la paz y serenidad de la conciencia con vehemente consolación del espíritu. Y al enseñar esto el santo Concilio acerca de las partes y efecto de este sacramento, junta-

mente condena sentencias de aquellos que porfían que las partes de la penitencia son los terrores que agitan la conciencia y la fe" (D. 896). Y en el canon 4 dice: "Si alguno negare que para la entera y perfecta remisión de los pecados se requieren tres actos del penitente, a manera de materia del sacramento de la penitencia, a saber: contrición, confesión y satisfacción, que se llaman las tres partes de la penitencia; o dijere que sólo hay dos partes de la penitencia, a saber, los terrores que agitan la conciencia, conocido el pecado, y la fe concebida del Evangelio o de la absolución, por lo que uno cree que sus pecados le son perdonados por causa de Cristo, sea anatema" (D. 914). De modo análogo se expresa más de cien años antes el Concilio de Florencia en el Decreto para los Armenios (D. 699).

II. *Consideración histórica*

Una *ojeada a la historia* nos abrirá un camino para entender la declaración doctrinal de la Iglesia. Como ya hemos dicho antes (§ 264), en la Iglesia antigua, y hasta bien entrada la Edad Media, el sacramento de la penitencia se realizaba mediante la expulsión del pecador de la comunidad de la Iglesia y su readmisión en ella. En la *Didascalia apostolorum*, de principios del siglo III, se dice: "Los que prometen hacer penitencia por su pecado, tal como corresponde a su pecado, se apartan de la Iglesia. Después, ella les admite como padre misericordioso" (*Rom.* 2, 16. 4). Tanto para la expulsión como para la readmisión se crearon formas litúrgicas especiales. Una descripción de todo el rito, según el uso romano, nos es ofrecida por Somoceno, historiador de la Iglesia del siglo V (Cfr. § 264, VI, 8).

La expulsión era un alejamiento tanto de la comunidad eucarística como de la comunidad sacrificial; el bautismo concede la entrada a esas dos comunidades, pero el pecador se hace otra vez indigno de ellas. La expulsión no se hace siempre ni en todas partes de la misma manera. Primero existió la regla de que el pecador no debía en manera alguna participar en las celebraciones eucarísticas; según una disposición del I Concilio de Nicea (345), canon 11, el pecador puede, sin embargo, ser incluído entre los catecúmenos; es tratado como que no perteneciera todavía al mundo en que entró mediante el bautismo. Pero hay una distinción entre el no bautizado y el pecador bautizado. El último, a pesar de

haber sido expulsado de la vida comunitaria de la Iglesia, pertenece a ella.

Para que pudiera ser puesto en movimiento el proceso de expulsión o excomunión, debía haber sido confesado el pecado. El pecador lo comunicaba al obispo o al sacerdote penitenciario encargado por él. Tal comunicación no necesitaba ser pública, aunque la excomunión fuera un acto público. Inocencio I condenó enérgicamente la exigencia impuesta en algunos lugares de que la confesión de los pecados fuera pública.

La readmisión o reconciliación se hacía en general conforme a un rito, que incluía la oración sacerdotal y la imposición de manos. Era acompañada de la oración intercesora de los fieles. La imposición de manos está, por ejemplo, atestiguada en la *Didascalia apostolorum*, que dice: "Lo mismo que bautizas a un pagano, debes imponerle (al penitente) las manos, mientras todos rezan por él. Después debes conducirle dentro del templo y hacerle participar de la Iglesia. En lugar del bautismo tendrá él la imposición de manos. Pues por la imposición de manos o por el bautismo se recibe el Espíritu Santo" (*Rom.* 2, 41. 2). En otro lugar dice: "Cuando el pecador hace penitencia y llora, tómale e imponle las manos mientras reza toda la Iglesia y permítele la estancia en la Iglesia" (*Rom.* 2, 18. 7) No hay testimonio alguno sobre una fórmula determinada de oración; lo decisivo era el acto de readmisión como tal.

Este rito administrativo antiguo fué olvidándose poco a poco en la antigua Edad Media. Desde el siglo XI ya no se administra más el sacramento de la penitencia en varios ritos separados; desde entonces coinciden, más bien, la confesión y reconciliación.

Sin embargo, se ha conservado ese uso de la antigua Iglesia en el rito solemne del "Pontificale romanum" (cfr. § 265, I); según este rito, la reconciliación ocurre en dos partes: primero se reza por los pecadores que están esperando en el pórtico o atrio del templo; el obispo se les acerca y les dirige una plática. Después coge a un penitente de la mano y le introduce—segunda parte—en el templo, acompañado de los demás penitentes. Se reza una serie de oraciones. La más importante de ellas es la absolución, cuyo texto es el siguiente: "Jesucristo, el Señor, que lavó misericordiosamente los pecados de todo el mundo entregándose y derramando su sangre inmaculada, que dijo a sus discípulos—para número de los cuales y para servicio suyo me elegió a mí, indigno—: todo lo que atareis en la tierra será atado en el cielo, y todo lo que desatareis

en la tierra será desatado en el cielo; por intercesión de María, la Madre de Dios, del bienaventurado arcángel Miguel, de San Pedro Apóstol, a quien fué concedido el poder de atar y desatar, y de todos los Santos, absuélvaos El por mi servicio de todos los pecados, que vosotros habéis cometido negligentemente de pensamiento, palabra y obra, por la mediación de su santa sangre, que fué derramada para perdón de los pecados. Libres de las ataduras del pecado, os lleve El misericordiosamente al reino de los cielos. El, que con el Padre y el Espíritu Santo vive y reina por los siglos de los siglos. Amén."

En la determinación del signo externo son problemáticos el modo y manera en que cooperan la *penitencia personal del pecador expulsado de la comunidad de la Iglesia y el acto eclesiástico de la readmisión*, es decir, el *opus operantis* y el *opus operatum*. En la antigua Iglesia eran consideradas como causa del perdón de los pecados, tanto la prestación penitencial del hombre como la reconciliación. Además, la penitencia subjetiva y personal está muchas veces en primer plano. En la antigua Iglesia no se reflexionó por regla general sobre el modo en que ambos momentos están implicados mutuamente. La cuestión se agudizó especialmente cuando en el siglo XI empezó a imponerse la realización del sacramento usual hasta hoy en la que la penitencia subjetiva y la absolución canónica se hacen simultáneamente. Había unanimidad en que el pecado mortal debía ser sometido al poder de llaves de la Iglesia, en que la Iglesia, al absolver, cumplía un acto judicial y en que la penitencia tiene carácter sacramental. La penitencia subjetiva sola fué declarada insuficiente; según la opinión de la Escolástica antigua, la penitencia subjetiva incluye el deseo (*votum*) del sacramento. La absolución canónica no fué considerada como una pura predicación evangélica del perdón de los pecados ya ocurrido. La sola fe fiducial no era el camino auténtico de la justificación. Pero, a pesar de todo, la primitiva Escolástica no logró tampoco claridad sobre la cuestión de cómo cooperan en la formación del signo sacramental la penitencia subjetiva y la absolución canónica.

Pedro Lombardo se conforma con decir que tanto el arrepentimiento como su declaración en la confesión deben ser incluídos en el concepto del sacramento y que cooperan causalmente en el perdón de los pecados; según él, la absolución es un signo de que el pecado ha sido perdonado. Abelardo adopta una actitud especial: niega que exista un perdón canónico autoritativo; en la absolución no ve más que una medida ascética de la Iglesia, a saber: la

readmisión en la comunidad de la Iglesia que se concede al hombre ya reconciliado con Dios por el arrepentimiento y la confesión. Hugo de San Víctor rechaza esa manera de vaciar de contenido la absolución canónica; distingue en el pecado una doble traba: una interior, que consiste en el endurecimiento del corazón, y otra exterior, que consiste en haber incurrido en el castigo venidero. La primera traba es desatada por el arrepentimiento, y la segunda por la absolución canónica. La mayoría de los teólogos de la primitiva Escolástica defendieron la opinión de que el perdón de la culpa ocurría gracias al sacramento, y se sintieron después perplejos al determinar qué es lo que obraba la absolución por su parte. En la alta Escolástica, Alejandro de Hales y San Buenaventura defendieron la opinión de que la absolución causaba la reconciliación del pecador con la Iglesia, pero que el perdón de los pecados ocurría gracias al arrepentimiento. La absolución canónica, según estos teólogos, es una oración indefectible a Dios para que se digne perdonar la culpa al pecador. Atribuye a la absolución influjo inmediato y causal en el perdón de los pecados el Cardenal dominico Hugo de Saint Cher († 1233).

Santo Tomás dió un paso decisivo en la cuestión al aplicar a la explicación del signo externo del sacramento de la penitencia los conceptos de *materia y forma*, introducidos ya desde principios del siglo XIII en la doctrina de los sacramentos. La penitencia personal del pecador—que según él abarca tres partes: arrepentimiento, confesión y satisfacción—, es la materia del sacramento y la absolución, la forma. Materia y forma operan, según él, como una causa única. Cooperan en el perdón de la culpa incluso cuando los pecados han sido ya perdonados antes de recibir el sacramento gracias al arrepentimiento; Santo Tomás, junto con la tradición ya existente y casi unánime, tiene esto por norma y regla. En este caso la absolución de la Iglesia obra anticipadamente; por tanto, la penitencia subjetiva del pecador—que es la materia del sacramento—está también informada por la absolución canónica y es absolutoria. Respecto a la relación de rango de la penitencia subjetiva y la absolución en el signo externo dice Santo Tomás, desde el punto de vista de la eficacia o causalidad, consiste, ante todo (*principaliter*) en la absolución.

El teólogo franciscano Duns Escoto difiere de Santo Tomás en la determinación del signo externo; según él, consiste solamente en la absolución canónica. Los actos subjetivos del hombre no son partes esenciales del sacramento, sino sólo condiciones o supuestos.

La teoría de Duns Escoto podría significar un retroceso comparada con la solución dada por Santo Tomás, ya que de nuevo se resquebraja la relación entre penitencia subjetiva y absolución canónica.

El Concilio de Trento se mueve en el ámbito ideológico de Santo Tomás; pero tiene en consideración la teoría escotista, defendida en las sesiones del Concilio, sobre todo por Tapper, al añadir a la terminación de la materia un "casi" (en latín *quasi*) y al subrayar que el arrepentimiento, confesión y satisfacción son partes del sacramento de la penitencia en cuanto que contribuyen a su integridad y al pleno y perfecto perdón de los pecados.

III. *Materia y forma*

1. Después del *excursus* histórico y de la decisión doctrinal de la Iglesia, debe decirse que el arrepentimiento, confesión y satisfacción forman, junto con la absolución canónica, las partes esenciales del sacramento de la penitencia. La penitencia subjetiva del pecador y la absolución canónica hacen un todo único; la primera está en una relación viva con la segunda; en cuanto parte esencial del sacramento está ordenada a la absolución. Por eso se distinguen del arrepentimiento, confesión y propósito de enmendarse dados fuera del sacramento.

La ordenación a la absolución les da su carácter sacramental, que recibe su plenitud y acabamiento en la absolución. La absolución es, por tanto, la plenitud o acabamiento del acto del penitente. (En sentido distinto al aquí aludido se usa la palabra materia, al decir que los pecados son la materia, el objeto del sacramento; son objeto del arrepentimiento y confesados y anulados por la absolución.)

Aunque los actos del penitente sean considerados como "materia" y, por tanto, como parte esencial del sacramento de la penitencia, eso no quiere decir que el penitente se administra en parte a sí mismo el sacramento; pues las partes esenciales puestas por él, sólo logran su acabamiento y plenitud cuando el penitente es absuelto de sus pecados. El sacramento se realiza sólo por la absolución; sólo por ella es introducido el penitente en la muerte en cruz de Cristo y hecho partícipe de su virtud salvífica.

Los actos personales y propios son el primer paso hacia la cruz dado en virtud de la gracia de Dios. Pero es la absolución la que introduce realmente al penitente en la muerte del Señor. La peni-

tencia no es de ninguna manera autoliberación de los pecados por parte del penitente, aunque sus actos personales sean partes esenciales del sacramento.

2. *La forma*, la palabra que completa y determina los actos del penitente, es la *absolución sacerdotal*. No hay ningún testimonio escriturístico de su texto y fórmula: la fórmula actual esencial para la realización del sacramento dice: "Yo te absuelvo de tus pecados en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Amén." Según la mayoría de los teólogos actuales, son absolutamente necesarias las palabras "Yo te absuelvo", porque sin ellas la acción no tendría sentido ni sería comprensible.

La fórmula de la absolución tiene una larga *historia*. En la Iglesia antigua y medieval, hasta la época de los Carolingios, se veía garantizado el perdón de los pecados en el acto de la readmisión en la comunidad de la Iglesia que se hacía por la oración e imposición de manos (León I, Carta 108, 3).

La *oración* tuvo distintas formas en la Iglesia antigua; encontramos *oraciones de petición en sentido estricto* (fórmulas suplicativas), es decir, oraciones en que la Iglesia se dirige inmediatamente a Dios para implorar perdón para el pecador; encontramos también oraciones *en forma de deseo* (fórmulas optativas), en las que se pide el perdón a Dios dirigiéndose a El en tercera persona, es decir, oraciones pronunciadas sobre el pecador. Desde la época de los carolingios encontramos *fórmulas indicativas* (yo te absuelvo) que muchas veces se entremezclan con las suplicativas y optativas. Desde el siglo XIII desaparecen generalmente las fórmulas suplicativas, mientras van imponiéndose las fórmulas compuestas de optativas e indicativas. Santo Tomás, en su escrito "De forma absolutionis", defiende la fórmula indicativa como la única forma del sacramento de la penitencia; en este punto pudo invocar la convicción unánime de sus contemporáneos parisinos. En la celebración litúrgica siguió usándose, sin embargo, durante mucho tiempo, la composición de la fórmula indicativa y optativa. Por fin, superaron las confusiones y cosas menos claras, primero el Concilio de Florencia (D. 699), y después, definitivamente, el Concilio de Trento. Cfr. L. Ott, *Das opusculum des heiligen Thomas von Aquin De forma absolutionis in dogmengeschichtlicher Beleuchtung*, en "Festschrift Eduard Eichmann" (Paderborn, 1940), 99-155.

Este resumen histórico indica que la Iglesia se sabe capacitada para configurar el núcleo simbólico del sacramento de la penitencia

proveniente de Cristo, de forma que hoy se realiza el sacramento mediante el símbolo evolucionado (no mediante su forma original y primitiva). La Iglesia, en esa función, ejercita su poder de soberanía.

Consúltese la obra a multicopista de Karl Rahner *De poenitentia tractatus historico-dogmaticus* (Innsbruck, 1952).

Por medio de la *palabra de la absolución, como por medio de todo signo sacramental, se causa lo que se dice*. Por tanto, mediante ella no sólo se explica el perdón de los pecados, sino que se causa; no es sólo una noticia del perdón de los pecados, sino la realización de ese perdón. La palabra absolutoria tiene el sentido de una acción que borra los pecados; mediante ella anula la Iglesia los pecados de sus hijos; claro está que ella obra como instrumento del Padre celestial. En la palabra absolutoria, el Padre celestial concede al pecador su misericordia eficaz; en esa palabra puede oírse la misericordia de Dios; es una epifanía de Dios, que perdona los pecados.

Como el sacerdote es el instrumento mediante el que Dios mismo habla y obra, el sacramento de la penitencia es un *encuentro del pecador con el Padre celestial*. Como el sacerdote es un *instrumento personal*, su palabra absolutoria significa también un encuentro entre él y el penitente. Y como en el sacerdote está representada la comunidad de la Iglesia, el penitente encuentra también en el sacerdote la comunidad que había olvidado al pecar. El encuentro se realiza en la palabra operante y eficaz; esa palabra es el signo lleno de fuerza y sentido que causa la relación salvífica entre el sacerdote y el penitente. Puesto que el perdón de los pecados debe ocurrir en el encuentro entre el miembro de la Iglesia que hace penitencia y el que absuelve, y puesto que tal encuentro sólo ocurre en la palabra, no hay ninguna absolución muda. Por la misma razón es imposible la absolución por escrito; cfr. D. 1.088. Por eso es también, al menos dudoso, que pueda darse la absolución por teléfono.

En la *Iglesia griega* actual se conserva la fórmula deprecativa originaria.

Dice así: "Hijo mío, que te has confesado a mi indignidad; yo, hombre inútil y pecador, no puedo perdonar ningún pecado sobre la tierra; sólo Dios puede. Pero en virtud de la palabra divina, que Nuestro Señor Jesucristo, después de haber resucitado dijo a los Apóstoles: a quien vosotros perdonareis los pecados, etc., confiando en aquella palabra nos atrevemos también nosotros a

decir: lo que tú has dicho a mi ínfima indignidad y lo que tú no has dicho, sea por no saberlo, sea por haberlo olvidado, perdónetelo Dios en este mundo y en el venidero. El Dios, que por medio del profeta Natán perdonó a David sus pecados, después que los confesó, y que perdonó a Pedro su negación cuando lloró amargamente y que perdonó a la prostituta que lavó sus pies con lágrimas y al publicano y comilón... el mismo Dios te perdone a ti todo, por medio de mí, hombre pecador, ahora en este mundo y en el venidero y te deje presentarte sin culpa ante su terrible tribunal."

Pero también en la Iglesia griega se usan fórmulas indicativas aunque no estén en el ritual. En otras partes de la Iglesia ortodoxa la absolución comprende tanto la petición del perdón como la declaración autoritativa de él. "Nuestro Señor y Dios Jesús te perdone, hijo mío, todos tus pecados por la gracia y misericordia de su benignidad; y por su poder a mí concedido, te perdono también yo, indigno sacerdote, y te absuelvo de todos tus pecados en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo." P. Mazerath, *Busse und hl. Oelung in der byzantinischen Kirche* (Heilige Feiern der Ostkirche, 3); cfr. Heiler, *Urkirche und Ostkirche*, 268.

También en la *liturgia occidental* del sacramento de la penitencia se reza una oración por el perdón de los pecados, aunque no es la forma sacramental y, por tanto, no es tampoco necesaria para la realización del sacramento. Antes de dar la absolución el sacerdote se dirige a la misericordia de Dios, operante en el juicio de la penitencia, diciendo: "Dios omnipotente tenga misericordia de ti; que te perdone los pecados y te conduzca a la vida eterna." Después extiende sus manos hacia el penitente y dice: "El Señor omnipotente te conceda la indulgencia, absolución y perdón de tus pecados. Nuestro Señor Jesucristo te absuelva, y yo en su nombre y con su autoridad te absuelvo de todas las ataduras de la excomunión y del entredicho, en cuanto yo puedo y tú necesitas." En ese extender la mano hacia el penitente pervive el antiguo rito de la imposición de las manos; es una forma desmedrada del rito original, pero conserva su sentido. Después se dice la absolución. Y se añaden las palabras siguientes: "Que la Pasión de nuestro Señor Jesucristo, los méritos de la bienaventurada Virgen María y de todos los santos y todo lo bueno que hicieres y lo malo que sufrieres, te sirvan para perdón de los pecados, aumento de la gracia y premio de vida eterna."

En lo fundamental se reducen a lo mismo la absolución en for-

ma indicativa y la absolución en forma deprecativa; en ésta se expresa la fe en que sólo Dios perdona los pecados; en la primera se expresa que Dios perdona los pecados valiéndose de un hombre como instrumento. La fórmula indicativa corresponde mejor al carácter de juicio de la penitencia.

§ 267

La contrición

I. *Concepto de contrición*

1. La contrición mostrada externamente, simbolizada en signos, es una parte esencial del sacramento de la penitencia. La contrición interna del corazón es aquella disposición del alma indispensable para la recepción del sacramento de la penitencia.

El Concilio de Trento da la siguiente descripción esencial del arrepentimiento (Sesión XIV, cap. 4): "La contrición, que ocupa el primer lugar entre los mencionados actos del penitente, es un dolor del alma y detestación del pecado cometido con propósito de no pecar en adelante. Ahora bien, este movimiento de contrición fué en todo tiempo necesario para impetrar el perdón de los pecados, y en el hombre caído después del bautismo, sólo prepara la remisión de los pecados si va junto con la confianza en la divina misericordia y con el deseo de cumplir lo demás que se requiere para recibir debidamente este sacramento. Declara, pues, el santo Concilio, que esta contrición no sólo contiene en sí el cese del pecado y el propósito e iniciación de una nueva vida, sino también el aborrecimiento de la vieja conforme a aquello: Arrojad de vosotros todas vuestras iniquidades, en que habéis prevaricado y haceos un corazón nuevo y un espíritu nuevo (*Ez.* 18, 31). Y cierto, quien considerare aquellos clamores de los santos: Contra ti sólo he pecado y delante de ti sólo he hecho el mal (*Ps.* 50, 6); trabajé en mi gemido; lavaré todas las noches mi lecho (*Ps.* 6, 7); repasaré ante ti todos mis años en la amargura de mi alma (*Is.* 38, 15), y otros a este tenor, fácilmente entenderá que brotaron de un vehemente aborrecimiento de la vida pasada y de muy grande detestación de los pecados" (D. 987).

La contrición no es más que el dolor del alma, de la voluntad y del ánimo, es decir, del corazón por los pecados propios. (Se puede acusar o llorar por los pecados ajenos, pero es imposible arrepentirse de ellos.) Se hace sentir cuando se reconoce en la fe la maldad y terribilidad del pecado. La contrición incluye en sí el apartamiento del pecado y la conversión hacia Cristo; es una autocondenación del pecador y una profesión de la santidad de Dios revelado en Cristo; en cierto sentido es ya un buen propósito; éste no necesita ya ser hecho expresamente. La contrición ocurre la mayoría de las veces en la razón, en la voluntad y en el ánimo; pero la pura condenación de los pecados hecha con la voluntad sin movimiento del ánimo y apartamiento de ellos es también auténtico arrepentimiento. El movimiento del ánimo puede faltar; lo decisivo es la aversión voluntaria del pecado y la conversión hacia Cristo. El movimiento de dolor puede llegar también a los sentimientos sensibles, de manera que el hombre tenga sensación del arrepentimiento que tiene. Pero también es posible que el dolor del alma y del espíritu por los pecados apenas llegue hasta el campo de la sensación o no llegue en absoluto.

La contrición no es, por tanto, la satisfacción del odio al yo o del impulso de crueldad contra la propia persona; no es una especie de venganza desagradable o un castigo que el pecador se imponga a sí mismo; tampoco es el deseo de no haber hecho lo que se ha hecho..., ese deseo que es como una especie de eco del castigo previsto; no es, por fin, un estado de depresión que ocurra a consecuencia de la relajación que sigue a la tensión de la acción o a consecuencia de los efectos desagradables de la acción. Si fuera una de esas cosas, no tendría sentido y sería un estorbo para la vida; habría, pues, que superarlo. Pero en realidad es otra cosa: es la decidida condena de una acción, la aversión o vuelta de una dirección de la vida que se reconoce como torcida y la conversión hacia lo bueno, hacia la santidad de Dios revelada en Cristo. La contrición no significa ningún fracaso que paralice las fuerzas, sino la irrupción en una nueva vida. El arrepentimiento es algo completamente distinto también de un proceso curativo en el sentido psicoanalítico o psicológico de la palabra. Es cierto que implica el esfuerzo de sacar a la clara luz de la conciencia todo lo reprimido en la subconciencia con ocasión de la negación o huída de una exigencia y que desde allí entorpece la vida; una vez en la conciencia hay que hacer el esfuerzo de en-

tenderlo y resistirlo... Pero la contrición no es sólo comprensión; es además condenación de lo hecho.

2. Es evidente que el hombre no puede hacer por medio de la contrición que la acción de que se arrepiente no haya sucedido, no haya sido un suceso histórico; pero puede librarse de la falta de valor y sentido, de *la culpabilidad de la acción.*

Para mejor entender esto podemos meditar en que los momentos de nuestra vida no forman una serie sucesiva, cuyos miembros no tienen ninguna relación entre sí, sino que se implican y complican recíprocamente. Las anteriores decisiones libres de la voluntad penetran actuando en la actualidad y dan un sello y carácter determinado al momento presente de nuestra vida. Por su parte, el futuro está ya también de algún modo preformado en el presente. El hombre, según esto, posee en cada momento su vida tal como ha llegado a ser gracias al pasado y que determina el futuro; es decir, en cierto sentido la posee como totalidad. Así pues, aunque la culpa ya cometida y pasada determina incluso el futuro en una dirección culpable, el hombre, por ser libre, puede en cada momento dar a su vida una dirección nueva y un nuevo sentido. Reflexionando sobre sí y recogiéndose en sí mismo, puede condenar la dirección actual de la vida propia, que ahora actualiza, empujar hacia una dirección nueva la totalidad de esa vida que ahora tiene en un puño con todas sus fuerzas, y de esta manera expulsar del ámbito de su "yo" la disposición e intención pecaminosa que tenía hasta ahora.

En este proceso, el hombre toma sobre sí otra vez el pasado; lo traspasa, valora y juzga a la luz de la santidad de Dios y en el amor de Dios, y así lo transforma. Para la autocondenación y cambio de disposición es un buen presupuesto el que el hombre tenga la capacidad de poder captar su vida como totalidad; cuanto más capaz de eso tanto más profundamente conseguirá condenar los pecados desde su raíz y tanto más central e íntima será la autocondenación. Ese centro personal es llamado en la Escritura el corazón del hombre. Cfr. vols. II, § 130 y III, § 153. Pero lo decisivo en el arrepentimiento es su relación a Dios. Aunque el hombre no esté construído de forma que pueda captar perfectamente la totalidad de su vida, aunque no sea capaz más que de darse cuenta de los procesos aislados, puede, sin embargo, cambiar de dirección su vida mediante la reprobación del mal. Lo decisivo es la razón sobrenatural de ser del arrepentimiento. El cambio de modo de pensar

tiene la significación salvífica prometida por Dios y es parte esencial del sacramento—o al menos presupuesto o condición *sine qua non*—; por consiguiente, es ese proceso en que el hombre se introduce en la muerte de Cristo sólo cuando no nace del puro ser natural del hombre, sino cuando es puesto por el yo humano, conformado a imagen de Cristo en el bautismo y sellado para Cristo de una vez para siempre, en virtud de la realidad de la gracia y dirigiéndose en la fe hacia el señor crucificado y resucitado. Sólo el arrepentimiento del bautizado puede entrar en relación plenamente real con el sacramento; de hecho está en relación con él, y tiene el sello de esa relación porque, en razón de haber sido instituído por Jesucristo, el sacramento de la penitencia es el medio normal de borrar los pecados mortales en el NT e implica, por tanto, el arrepentimiento, es decir, la aversión del pecado y la conversión del pecador a Cristo. La contrición hecha por la fe en Cristo, no puede anular la culpabilidad de los pecados inmediatamente. Pero el arrepentido puede esperar con seguridad, en razón de las promesas divinas, que Dios le perdonará los pecados y le introducirá en la muerte de Cristo, que da la vida. En la contrición está el hombre delante de Dios con esperanza y confianza y espera la respuesta divina. Cuando el pecador renuncia a la orgullosa voluntad del hombre y reza con doloroso conocimiento de la acción mala y humilde aversión a ella y al yo que la hizo, pide a Dios, que entonces rodea con mirada amorosa, la reconciliación y la salud, la recreación de la antigua relación mediante el acto que es imprescindible en el restablecimiento del orden entre personas: mediante el perdón. Pero el perdón sólo puede darse en el mundo cuando Dios perdona los pecados por pura y libre bondad. Nosotros estamos ciertos de que la respuesta de Dios a la llamada de la contrición es el perdón de los pecados.

3. Puesto que la contrición pertenece al signo externo del sacramento de la penitencia, debe *mostrarse exteriormente* de algún modo. La encarnación más evidente y fidedigna de la contrición es la confesión de los pecados.

II. *Especies de contrición*

1. La contrición puede ser perfecta o imperfecta (*contritio* en sentido estricto y *attritio*). La razón de esta división no es el grado de mayor o menor arrepentimiento, sino su motivo.

La división tiene una larga *historia*; está relacionada con el problema de la relación entre penitencia personal o subjetiva del pecador y readmisión canónica o absolución. Desde *San Anselmo de Canterbury* la contrición es llamada *contritio* (anteriormente *compunctio*). A principios del siglo XIII surge la expresión *attritio*. Al principio son distinguidas la contrición y la atrición no por el motivo del arrepentimiento, sino por la magnitud del dolor del alma. Más tarde, cuando se había ya impuesto la doctrina de la *gratia informans*, valió como norma distintiva la relación del arrepentimiento con la gracia justificante. La contrición es, según la alta Escolástica (Santo Tomás de Aquino) y la teología pretridentina, el arrepentimiento informado por la gracia, y la atrición es el arrepentimiento no informado. Duns Escoto atribuyó a la atrición así entendida más importancia que los teólogos anteriores, al ver también en ella una ordenación al último fin del hombre. Opina incluso que la atrición no informada puede nacer del amor a Dios. El Concilio de Trento usa la palabra *contritio* para designar en general el arrepentimiento; una clase especial de ella es la *attritio*, la *contritio* imperfecta; distingue las dos especies de arrepentimiento desde el punto de vista del motivo.

El Concilio describe ambas formas de arrepentimiento y su eficacia de la siguiente manera (Sesión XIV, cap. 4): "Aun cuando alguna vez acontezca que esta contrición sea perfecta por la caridad y reconcilie el hombre con Dios antes de que de hecho se reciba este sacramento, no debe, sin embargo, atribuirse la reconciliación a la misma contrición sin el deseo del sacramento, que en ella se incluye. Y declara también que aquella contrición imperfecta (can. 5), que se llama atrición, porque comúnmente se concibe por la consideración de la fealdad del pecado y temor del infierno y sus penas, si excluye la voluntad de pecar y va junto con la esperanza del perdón no sólo no hace al hombre hipócrita y más pecador, sino que es un don de Dios e impulso del Espíritu Santo, que todavía no inhabita, sino que mueve solamente y con cuya ayuda se prepara el penitente el camino para la justicia. Y aunque sin el sacramento de la penitencia no pueda por sí misma llevar al pecador a la justificación; sin embargo, le dispone para impetrar la gracia de Dios en el sacramento de la penitencia. Con este temor, en efecto, provechosamente sacudidos los ninivitas ante la predicación de Jonás, llena de terrores, hicieron penitencia y alcanzaron misericordia del Señor (cfr. *Io.* 3). Por eso, falsamente calumnian algunos a los escritores católicos como si enseñaran que el sa-

cramento de la penitencia produce la gracia sin el buen movimiento de los que lo reciben, cosa que jamás enseñó ni sintió la Iglesia de Dios. Y enseñan también falsamente que la contrición es violenta y forzada y no libre y voluntaria." El canon 5 dice a este respecto: "Si alguno dijere que la contrición que se procura por el examen, recuento y detestación de los pecados, por la que se repasan los propios años en amargura del alma (*Is.* 38, 15), ponderando la gravedad de sus pecados, su muchedumbre y fealdad, la pérdida de la eterna bienaventuranza y el merecimiento de la eterna condenación, junto con el propósito de vida mejor, no es verdadero y provechoso dolor ni prepara a la gracia, sino que hace al hombre hipócrita y más pecador; en fin, que aquella contrición es dolor violentamente arrancado y no libre y voluntario, sea anatema" (D. 915).

B. Poschmann hace las siguientes observaciones sobre la doctrina del Concilio de Trento (*Busse und Letzte Oelung*, en: "Handbuch der Dogmengeschichte", edit. M. Schmaus, Geiselmann, Rahner [1951], 106-107): "Es la primera vez que la Iglesia usa el término teológico "attritio" en una decisión oficial; Lutero da la ocasión. El Concilio la define como auténtico arrepentimiento, pero imperfecto (*non caritate perfecta*). Ya no se habla de la no-información por la gracia como carácter distintivo. Pero tampoco se dice que le falte completamente el amor. La locución prevista en el primer proyecto del capítulo, que decía que la atrición nacía sólo de la vergüenza o del temor al infierno (*timor servilis*) fué modificada en la redacción definitiva por la que dice que ése es el caso comúnmente (*communiter*). Quedó sin decidir en qué medida el *odium peccati* exigido implica el amor de Dios y la cuestión de en qué consiste la perfección del amor que hace perfecto al arrepentimiento. También quedó abierta la cuestión polémica discutida por los padres del Concilio de si es suficiente sin más la atrición en unión con el sacramento, o de si la contrición debe ser causada por la gracia de la absolución. Las palabras del primer proyecto: *Sufficere ad sacramenti huius constitutionem* fueron sustituídas por la indicación general *viam ad iustitiam parat* o *ad Dei gratiam disponit*, que pueden interpretarse como referidas a la disposición remota. En tales circunstancias es un esfuerzo inútil tratar de interpretar lo que el Concilio eludió decidir, como un argumento en pro de los tomistas o de los escotistas, a favor del contricionismo o del atricionismo..., que es lo que siempre se ha venido haciendo. Por lo demás, el Concilio dió un nuevo impulso a la teoría escotista—re-

comendada en sí misma por su claridad y sencillez—en cuanto que la trató como igualmente justificada que la tomista, cuando ésta tenía la primacía desde el punto de vista de la tradición. Aparte de las consideraciones dogmáticas, el "atricionismo" se impuso victoriosamente contra la complicación de la teoría opuesta".

2. Llamamos arrepentimiento (contrición) perfecto al que nace del amor perfecto a Dios. Amamos perfectamente a Dios cuando le amamos más por su gloria revelada que por su comunicación con nosotros. Dios mismo es el resumen, modelo y fuente de todo amor perfecto (*ágape*); ama a sus criaturas no porque tengan un valor en sí, que pudiera enriquecerle a El, sino en una pura entrega y ofrecimiento, que regala de su propia riqueza. Su amor es el fundamento de la existencia y valor de las criaturas. Tanto amó Dios al mundo, que cuando éramos enemigos suyos envió a él a su Hijo unigénito para que todos los que creyeran en El tuvieran vida. El amor, impuesto como precepto a los que creen en Cristo, es una participación de ese amor de Dios. El hombre en quien es eficaz el propio amor de Dios ama a Dios por Dios, al bien por el bien, al bien personal por el mismo bien personal. El amor a Dios —a diferencia del amor al "tú" humano, exige entrega incondicional y sin reservas, porque Dios es el Señor absoluto; el hombre pertenece a Dios; está sometido a El totalmente; y esa pertenencia no se le añade al hombre como algo accidental y exterior, sino que forma y caracteriza todo su ser. Por tanto, cuando el hombre ama, tal como lo exige su ser, a Dios, le ama sin limitaciones y sin segundas intenciones, y se ofrece a El dispuesto a todo y obediente a cualquier cosa. En ese amor el hombre dice "sí" a Dios, el Señor, y el Santo; tal amor implica la adoración (cfr. § 76). El hombre se entrega a Dios no porque espere algo de El, sino porque le pertenece, porque Dios es el Señor y el Santo. De este amor a Dios, en que el hombre considera como centro de su propia vida a Dios y no a sí mismo, sólo es capaz el hombre, cuando el amor de Dios mismo le llena.

El amor, que no busca lo suyo, sino la plenitud del amado, es completamente desconocido fuera de la Biblia. Fuera de la Biblia se entiende por amor (Eros) algo completamente distinto, un movimiento del alma, en el que el amante se dirige hacia el tú, para apropiarse su valor. Tal amor tiene su origen en la necesidad de perfección y plenitud.

El tú es amado por el valor que puede hacer feliz a quien le

ama; el tú es objeto de amor en cuanto portador de valores. "El yo se alimenta del valor del tú, se agranda y crece a través del tú y sobre el tú. La fórmula de ese amor... es siempre: te amo porque eres así. Si no fueras así, no podría amarte; dejas de ser así y ya no puedo amarte. El amor a un hombre es en este caso accidental por así decirlo; no se dirige al hombre como tal o al tú en cuanto tú, sino al valor que fundamentalmente es independiente de este hombre y en general del hombre. Te busco, amigo, por tus valores" (E. Brunner, *Eros und Liebe* 17-18).

De este amor, enseñado por Platón, por ejemplo, se distingue el amor revelado y ofrecido en la Escritura, en que no se dirige al objeto amado para perfeccionarse o ser feliz, sino para perfeccionarle.

Este amor sólo es posible respecto a un tú, nunca respecto a una cosa impersonal; en él el hombre se agarra al tú no por necesidad ni para enriquecerse a través del tú, sino por riqueza y para enriquecer al necesitado; tal amor está al servicio de la elevación vital del tú, no del yo; sólo es posible para el hombre cuando el hombre está dentro del amor de Dios, que se da y regala a sí mismo. Sólo el hombre, en quien obra el amor de Dios, puede regalarse de esa manera al tú. Sólo el hombre, que está unido a Cristo por la fe, puede amar al tú no porque sea bueno o agradable o valioso, sino sencillamente porque el amarse es bueno para el otro.

Como hemos visto, con ese amor el hombre perfecciona también su propio ser. Por muy raro que parezca tal amor al yo orgulloso y autónomo, por muy natural que parezca al hombre pegado a su yo el referirlo todo al círculo de su propia existencia, en realidad sólo la entrega y el servicio son la forma de vida propiamente humana (cfr. vol. II, § 131).

3. Sin embargo, esta forma de amor no puede separarse del impulso, en que el hombre tiende hacia el valor, para identificarse con él; existe entre ellos una *relación viva*. El mundo ha sido dado al hombre para que trabaje, produzca, crezca en él; debe servirle y darle frutos. El hombre encuentra también el tú, como una parte de ese mundo que Dios le da, como un objeto de conocimiento y de tendencias. Corresponde al fin de la creación ese hecho de que el hombre se dirija al tú, porque encuentra en él determinados valores. El amor de amistad o el amor entre esposos son imposibles si no pudieran inflamarse en el ser así, en el valor del otro. Pero esta

inclinación hacia el otro está a la vez amenazada por el peligro de rebajar orgullosamente al otro, al tú, hasta convertirle en mero objeto de uso del propio yo; para evitar ese peligro es necesario que esa inclinación se apoye y se rodee del amor de entrega y de servicio, que no quiere el propio bien, sino el bien del otro.

4. *Por muy clara que sea la distinción conceptual del amor obediente y adorador y del amor exigente, en la realización del amor nunca se encuentran completamente separados.*

Cuando el hombre ama a Dios, ama al amor. El amor personal, que es Dios, se realiza en la entrega de Dios a los hombres. Por tanto, cuando el hombre ama a Dios, se introduce en el amor que se le regala, que le quiere dar en posesión sus propias riquezas. La amorosa adoración a Dios se convierte, por tanto, en adoración al Dios que se nos reveló en Cristo para salvación nuestra; la obediencia al Señor se convierte en obediencia a Aquel que quiere nuestra propia salvación. El canto a la santidad divina se hace alabanza del Dios, que nos quiere santificar. El amor a Dios implica, por tanto, el amor a la propia salvación, porque debe implicar lo amado y querido por Dios. Quien ama a Dios, en cuanto amor personal, debe participar en la entrega de Dios al mundo y al propio yo. La amorosa adoración a Dios no puede, pues, separarse del impulso hacia Dios y de la esperanza en El. Pero la esperanza en Dios puede quedarse (aunque no por mucho tiempo; cfr. D. 1.327) tan en el fondo de la conciencia, que apenas nos demos cuenta de ella; y viceversa, la esperanza en la bienaventuranza divina puede tener tal ímpetu, que la adoración apenas sea consciente. El amor en que la adoración de Dios domina sobre la esperanza en Dios es el que llamamos amor perfecto; y el amor, en que la esperanza en la misericordia divina domina sobre la adoración de su santidad, es el que llamamos amor imperfecto. Como fácilmente puede observarse, en la realización de la vida de la fe los límites de ambas formas de amor son variables y fluyentes.

5. Por tanto, el *arrepentimiento* (contrición), en el que el hombre se duele de sus pecados, porque están en contradicción con la santidad de Dios, porque ha lesionado la obediencia a Dios y le ha negado la adoración, es el que llamamos contrición perfecta. Y aquel, en que el hombre se duele de sus pecados, porque le han separado de Dios, porque le priva del amor de Dios y de la plenitud de vida, es el que llamamos contrición *imperfecta*. También en

esta segunda forma de arrepentimiento obra de algún modo el amor. El dolor de haber perdido a Dios, que es el amor, implica necesariamente el amor a Dios; si no lo implicara, la pérdida del amor de Dios no sería valorada como defecto. Sin amor no se vive dolorosamente la falta de amor; sólo puede dolerse de la pérdida del amor quien por lo menos concede validez al amor. Todavía podemos avanzar otro paso. En el arrepentimiento imperfecto está presente no sólo el amor que tiende hacia el valor, sino que en él incluso el amor de entrega está en germen. El deseo de Dios, sumo Bien personal, y la esperanza en su plenitud de vida implican por lo menos un germen de temor y adoración.

Según el Concilio de Trento, el proceso de la justificación empieza con la conversión del pecador a Dios en la fe; el pecador pone entonces su esperanza en Dios y empieza a amarle como a fuente de toda justicia, y así se aparta del pecado (Ses. VI, cap. 6; D. 798). Aunque el Concilio tiene primariamente a la vista la preparación al bautismo, su declaración vale de todo proceso de justificación. Desde el siglo XVI se ha trabado una animada polémica sobre la cuestión de a qué especie debe pertenecer este amor inicial. Los polemistas se dividen en dos escuelas: *contricionistas* y *atricionistas*. El papa Alejandro VII prohibió en 1667 las acusaciones de herejía, que mutuamente se hacían las escuelas. Por lo que el Concilio llama *amor inicial* no puede entenderse el amor perfecto, pues todo amor perfecto justifica incluso antes de recibir el sacramento; es más bien el amor imperfecto, el cual, sin embargo, no sólo incluye la esperanza en Dios, sino también la alegría en su gloria y en su santidad y bondad.

Dice Poschmann (109-111): "El interés principal de la teología postridentina se centra en la doctrina de la contrición, en la que el Concilio salió al paso de las oposiciones y polémicas teológicas con una formulación indeterminada. Los tomistas mantuvieron y mantienen que la atrición no es más que una disposición remota para la justificación y que ésta sólo ocurre cuando en el pecador se realiza una auténtica contrición mediante la gracia del sacramento. Exigían además algunos, por ejemplo, Morinus (l. 8, c. 4) y el agustino Berti (*De theologicis disciplinis* l. 54, c. 6)—que "la contrición perfecta por el amor (*contritio perfecta amore*), si había de justificar antes de recibir el sacramento, debía tener cierto grado de fuerza: debía ser *contritio intensa*, no sólo *contritio remisa*. Estius (*IV Sent* d. 17 § 2) no concedía una justificación extrasacramental más que *in articulo mortis*. Otros, viceversa, intentaron ampliar el

concepto de arrepentimiento perfecto—que justifica por sí mismo—, más allá del ámbito de los estrictos motivos de caridad y extender ese efecto también al arrepentimiento cuyos motivos son el propio bien, en tanto tengan a Dios mismo por término, como, por ejemplo, los motivos de justicia, de agradecimiento, de anhelo de la felicidad fundado en Dios. Esta teoría, apoyada especialmente por los escotistas, es reconocida como probable—aunque no aprobada—por Suárez (*De poenit*, disp. 4, sect. 2, n. 6) y de Luga (*De ponit disp.* 5, sect. 1, n. 4). Modernamente la ha defendido tal como corresponde también a la antigua Escolástica, según hemos comprobado, entre otros H. Hurter (*Theologiae dogm. compendium* III [1878], n. 570).

Más apasionada que la disputa sobre las condiciones del arrepentimiento perfecto necesario para el perdón extrasacramental de los pecados ha sido la polémica sobre las condiciones del imperfecto, tal como es necesario para el sacramento. Bayo y los jansenistas, según su principio del doble amor—*caritas et cupiditas*—, rechazan por inmoral el arrepentimiento por temor, de tal manera que una serie de proposiciones referentes a ese tema han sido condenadas por los papas. Esta opinión contradice directamente al Concilio (D. 898. 915); las teorías de los teólogos católicos se dividen en dos grupos principales, cada uno de los cuales tiene distintos matices y grados; en los siglos XVII y XVIII fueron llamados tales grupos contricionistas y atricionistas. Los primeros exigen en una u otra forma un principio del *amor caritatis*, incluso para el arrepentimiento imperfecto que basta para el sacramento y se apoyan en la expresión tridentina *diligere incipiunt* (Ses. LXI, capítulo 6); los atricionistas se oponen a esa teoría más o menos radicalmente.

A los contricionistas pertenece también la dirección rigorista ya citada, de Morinus y Berti; las exigencias respecto al arrepentimiento por amor imperfecto son distintas en cada autor. El oratoriano Juénin, cuya obra *Instit. theologicae*, 1708, fué puesta en el Indice por Clemente XI, exigía una *caritas remisa*, que, sin embargo, debía ser muy grande (ibíd. *De poenit.* q. 3, cap. 4, art. 2). Pallavicini—y después de él Bossuet—vieron lo imperfecto de la atrición no en una intensidad menor del arrepentimiento, sino en el hecho de que no es grande sobre todas las cosas; teoría insostenible, porque una contrición que no es el *appretiative summa* no puede ser auténtica ni compatible con el verdadero amor de Dios. En el siglo XVIII intentó otra solución el destacado tomista Billuart, que

para el arrepentimiento imperfecto no exigía un acto de caridad ni siquiera remisa, pero sí un *amor Dei benevolus*, al que corresponde—frente a la caridad—un amor recíproco de amistad, que el arrepentimiento convierte en perfecto. La distinción es insostenible y no es más que un juego de palabras. porque todo acto de amor benévolo por parte de los hombres tiene como respuesta el amor de amistad por parte de Dios; más aún, en realidad el amor de Dios precede al nuestro y le hace posible. La teoría de Billuart tiene defensores incluso actualmente dentro de los círculos tomistas; por ejemplo, F. Diekamp la mantiene decididamente y A. Perinelle ha intentado—aunque en vano—fundamentarla de nuevo en Santo Tomás y en las actas del Concilio de Trento publicadas por la Sociedad Görres.

Por lo que respecta a los atricionistas, Alejandro VII caracterizó en 1677 la atrición por ellos defendida con las siguientes palabras: *Concipitur illa ex metu gehennae excludens voluntatem peccandi cum spe veniae*, sin que sea necesario *aliquis actus dilectionis Dei* (D. 1.146). Según esto, gran parte de los teólogos prescinden del amor cuando quieren explicar la esencia de la atrición. Otros no van tan lejos, y aunque excluyen el *amor caritatis*, exigen para la atrición el *amor concupiscentiae* o *spei*, que, aunque no busca a Dios por El mismo, tiende hacia El. Con este amor de esperanza se cree satisfecha la exigencia tridentina del *incipiunt diligere*. Una especie de término medio entre las dos teorías es la defendida por los salmanticenses, entre otros, y que exige también el amor de esperanza, pero dice que está ya contenido en la atrición "implícite" o virtualmente y que no hace falta por tanto despertarle "explícite". Más tarde se hizo abogado de esta opinión San Alfonso de Ligorio sobre todo, y hoy tal teoría puede ser tenida por la *sententia communis*. La polémica sobre la doctrina del arrepentimiento alcanzó su punto máximo hacia la mitad del siglo XVII, adquiriendo formas tales que el papa Alejandro VII tuvo que prohibir severísimamente a ambos partidos el que se difamaran mutuamente con censuras teológicas o reproches ofensivos, hasta que la cuestión fuera resuelta por la Santa Sede. Decreto del 5 de mayo de 1667 (D. 1.146).

El decreto tiene todavía vigencia. Aunque el atricionismo es llamado por el papa Alejandro *sententia hodie communior*, y es ahora la predominante en la teología y en la praxis eclesiástica, el contricionismo sigue siendo defendido por una pequeña minoría. Puede invocar a su favor la tradición que tiene por factor inevitable de

la justificación al amor, en cuanto *motus in Deum*. Se objeta contra esa teoría que tal amor incipiente debería causar el perdón de los pecados antes de la absolución y que, por tanto, recae en el antiguo contricionismo de Lombardo, según cuya teoría la virtud perdonadora de pecados de la absolución no se realiza jamás. Por otra parte, concedido esto y prescindiendo de la Tradición, ¿no resulta difícil admitir que el sacramento de la penitencia haya sido instituído sólo como sustitutivo, en caso de necesidad, de la cualidad de la contrición necesaria para la justificación, esto es, como compensación por la falta de la disposición, y que pierde su significación esencial cuando se da un arrepentimiento perfecto?

En todo caso ambas teorías tienen sus dificultades y la discusión se ha estabilizado sin esperanzas, como demuestra su larga historia de cuatro siglos. La razón de esto es un falso punto de partida: desde la antigua Escolástica se desconoce el efecto formal inmediato del sacramento de la penitencia. Si Santo Tomás hubiera entendido la reconciliación con la Iglesia al modo antiguo como *res et sacramentum* de la penitencia, en lugar de haberla entendido como *poenitentia interior*, la evolución de la doctrina de la penitencia hubiera seguido un camino completamente distinto. Cuando la *pax ecclesiae* es meta primera y medio imprescindible de la reconciliación con Dios, el sacramento mantiene su significación insustituíble aún en el caso del arrepentimiento más perfecto, y no hubiera sido necesario recurrir al arrepentimiento imperfecto para justificar la existencia del sacramento. Tampoco hubiera habido ocasión de exagerar las exigencias del arrepentimiento perfecto que causa el perdón extrasacramental de los pecados hasta hacerle parecer imposible para el cristiano normal; exageración que es completamente ajena a Santo Tomás y a los escolásticos. Volviendo a la concepción antigua, sería incluso posible la reconciliación de los partidos en lucha, tanto más cuanto que la forma rigurosa del atricionismo hoy dominante exige cualidades al arrepentimiento imperfecto, que en nada se distinguen de las que Santo Tomás exige de la contrición.

La oposición existente en la doctrina del arrepentimiento es la última ramificación del problema que lleva toda la historia del sacramento de la Penitencia: el problema de cómo debe determinarse la cooperación del factor subjetivo-personal y del factor objetivo-canónico.

Como incluso en el arrepentimiento imperfecto está operante de alguna forma el amor, *no se pueden distinguir en sentido estricto*

el arrepentimiento perfecto y el imperfecto como causado el uno por el amor y el otro por el temor. Sólo en sentido amplio y general puede decirse que el arrepentimiento imperfecto sea arrepentimiento por temor: en cuanto que en él prepondera el miedo a perder el amor de Dios sobre la entrega adoradora al santo amor de Dios. Hablando apropiadamente ambas formas de arrepentimiento, deben ser llamadas arrepentimiento por amor: la una perfecta y la otra imperfecta.

Ambas formas de contrición—la perfecta y la imperfecta—son auténticas actividades de fe y tienen, por tanto, virtud salvífica. *Unicamente el puro arrepentimiento por temor carece de valor*; en él el hombre se duele de sus pecados sólo por el castigo a ellos unido, con lo que mantiene su dependencia del pecado; en este arrepentimiento se valora el pecado como pérdida, pero no como pérdida del amor de Dios; nace del deseo de la propia perfección y felicidad, sea cual sea el modo de lograrla; el amor de Dios no tiene ningún papel en esa forma de arrepentirse. La esperanza de salvación implica el anhelo de Dios. Quien se arrepiente de esta forma teme el infierno porque significa desventura, tormento y soledad, no porque signifique lejanía de Dios. Con ese temor puede coexistir el deseo de que estuviera permitido el pecado, es decir, lo contrario a Dios. Quien se arrepiente así, no se apartaría del pecado si no tuviera castigos. Sobre el concepto del temor servil en la antigua Escolástica, cfr. A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik* IV, 1: *Die Lehre von der Sünde und ihren Folgen, Regensburg* (Ratisbona), 1955.

III. *Efecto de la contrición*

1. *La contrición perfecta justifica los pecados incluso antes de la recepción del sacramento de la Penitencia* (aunque no es dogma de fe, su certeza es muy próxima a la del dogma de fe). Pero el arrepentimiento perfecto no tiene ese efecto sin el deseo del sacramento en él incluído; y le incluye en sí necesaria y esencialmente, ya que el "sí" dicho a Dios incluye el estar dispuesto a cumplir su voluntad, por tanto, el estar dispuesto a entrar en la forma de la penitencia instituída por Cristo. Dios ha dispuesto que el sacramento de la Penitencia sea el medio normal de perdonar los pecados a quien les comete después del bautismo. El arrepentimiento perfecto está, por tanto, esencialmente ordenado al sacramento de

la Penitencia; aunque no se haga expresamente el propósito de recibir el sacramento, no puede haber una decisión en contra. El arrepentimiento perfecto vive, pues, dentro del orden sacramental no sólo por ser arrepentimiento de un bautizado, sino por estar sellado su ser por la relación esencial al sacramento de la Penitencia. El arrepentimiento perfecto es en cierto modo una confesión de deseo. Cuando se hace expresamente el propósito de recibir el sacramento no tiene por qué ser el propósito de confesar lo antes posible, pero el amor a Cristo impulsará en la realidad a recibir pronto el sacramento.

Por prescripción canónica está mandado que se confiese cualquier pecado mortal en el sacramento de la Penitencia antes de recibir la sagrada comunión y los sacerdotes antes de celebrar el Sacrificio de la Misa (Concilio de Trento, Sesión XIII, cap. 7; D. 880; Código de Derecho Canónico, cánones 807 y 856).

Sólo cuando es imposible recibir el sacramento de la Penitencia y no pueden omitirse la recepción de la comunión o la celebración de la Misa está permitido contentarse con el arrepentimiento perfecto. Cfr. la razón de esto en el § 256.

La contrición perfecta no borra los pecados inmediatamente. No es el hombre que realiza el acto de amor quien anula los pecados, sino que es Dios mismo—operante en el amor perfecto—, quien borra los pecados del corazón convertido hacia El mediante el amor y dispuesto así al perdón. El es quien causa el arrepentimiento perfecto y convierte al hombre hacia Sí en ese arrepentimiento. El arrepentimiento perfecto por amor no es posible para quien está todavía separado de Dios por la disposición pecaminosa. El amor es fruto y signo de la gracia. Por tanto, quien vuelve a Dios por el arrepentimiento perfecto de amor, ha vuelto ya al amor de Dios. Es Dios quien ha salido primero a buscar y traer a casa al extraviado. Cuando el amor se impone sobre el orgullo y vanidad del hombre, sobre su autonomía, ya se ha impuesto Dios sobre el hombre. Arrepentimiento y perdón se implican recíprocamente. El perdón de Dios se apoya en el arrepentimiento del hombre, pero el arrepentimiento se apoya a su vez en la disposición pacífica de la misericordia divina (cfr. *II Cor.* 5, 20). También en esta forma de borrar los pecados actúa eficazmente la muerte en cruz de Cristo. Quien se arrepienta perfectamente, se dirige adorando y obedeciendo hacia el Dios del amor y de la santidad revelado en Cristo, en su vida y obra y, sobre todo, en su muerte. Dios mismo, que se revela y manifiesta en la muerte de Cristo como amor y santidad,

y que realiza por medio de Cristo la obra de la salvación, es quien acepta al que se le abre entregado y dispuesto y le lleva a través de Cristo hacia la vida de su gloria.

Santo Tomás considera como caso normal que el arrepentimiento sea perfecto. Claro que entiende por arrepentimiento perfecto el arrepentimiento hecho y formado por la gracia santificante. Como vimos antes, cree que en el arrepentimiento que borra los pecados antes de recibir el sacramento de la Penitencia obra la absolución anticipadamente. Cuando el arrepentimiento es imperfecto, es decir, cuando no es formado por la gracia santificante, es acabado y perfeccionado en el sacramento de la Penitencia, pues la gracia le conforma completándole al ser recibido el sacramento. El arrepentimiento puede seguir siendo psicológicamente "imperfecto" (desde el punto de vista del motivo), mientras ha sido acabado ya y perfeccionado ontológicamente.

a) El poder del arrepentimiento perfecto está atestiguado varias veces en la *Escritura*. Cristo promete a quienes le aman la más íntima comunidad con el Padre: "El que recibe mis preceptos y los guarda, ése es el que me ama; el que me ama a mí será amado de mi Padre, y yo le amaré y me manifestaré en él. Díjole Judas, no el Iscariote: Señor, ¿qué ha sucedido para que hayas de manifestarte a nosotros y no al mundo? Respondió Jesús y les dijo: Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará, y vendremos a él y en él haremos morada" (*Io.* 14, 21-23). Puesto que Dios es el amor, quien posee el amor tiene a Dios: "Carísimos, amémonos unos a otros, porque la caridad procede de Dios, y todo el que ama es nacido de Dios y a Dios conoce, porque Dios es caridad" (*I Io.* 4, 7). Cristo dijo de la pecadora que le buscó en casa del fariseo y le ungió los pies y no se avergonzó de llorar sus pecados en público: "Por lo cual te digo que le son perdonados sus muchos pecados, porque amó mucho. Pero a quien poco se le perdona, poco ama. Y a ella le dijo: Tus pecados te son perdonados. Comenzaron los convidados a decir entre sí: ¿Quién es éste para perdonar los pecados? Y dijo a la mujer: Tu fe te ha salvado, vete en paz" (*Lc.* 7, 47-50). Pedro advierte a sus lectores: "Ante todo tened los unos para los otros ferviente caridad, porque la caridad cubre la muchedumbre de los pecados" (*I Pet.* 4, 8). Cfr. *Prov.* 10, 12; *Ez.* 33, 12; *Prov.* 8, 17; *Is.* 30, 19; *Ps.* 32, 5.

En la *época de los Padres* escribe Clemente de Roma (*I Cor.* 49, 4-5): "El amor nos eleva a inefables alturas. El amor nos une con

Dios, el amor encubre todos los pecados." San Pedro Crisólogo († 450) consuela al pecador con las siguientes palabras (*Sermón* 94): "No te desesperes, hombre, tienes todavía la posibilidad de dar satisfacción al bondadoso Creador. ¿Quieres ser absuelto? Ama. La caridad cubre la muchedumbre de los pecados (*I Pet.* 4, 8). ¿Hay pecado mayor que la negación? Y, sin embargo, Pedro pudo borrarle con sólo el amor. Es lo que confirma el Señor cuando dice: Pedro, ¿me amas? (*Io.* 21, 15). Entre todos los preceptos de Dios el amor tiene el primer puesto." San Gregorio de Nisa explica en sus sermones sobre el *Cantar de los Cantares* (1): "Mediante lo que está aquí escrito el alma es en cierto modo revestida del traje nupcial para la boda incorpórea, espiritual e inmaterial con Dios. El, que quiere que todos se salven y lleguen a conocer la verdad (*I Tim.* 2, 4), muestra aquí el camino más perfecto y feliz para ello: el del amor. Algunos logran salvarse por el temor, se mantienen lejos del mal. Otros ejercitan la virtud por la esperanza del premio, prometido a los que viven piadosamente. Pero quien busca la perfección del alma desecha el temor..., desprecia la recompensa, para que no parezca que estima más la recompensa que a quien la regala. Pero ama con todo el corazón y toda el alma y con todas las fuerzas no a cualquier cosa que se le ocurra, sino al que es fuente de todos los bienes" (*Sermón sobre el Cantar de los Cantares*, 1). El poder de perdonar los pecados del amor es ensalzado sobre todo por San Agustín.

b) Aunque la contrición perfecta borra los pecados antes de la recepción del sacramento de la Penitencia, *el pecador debe, sin embargo, someter al tribunal de la penitencia los pecados que fueron objeto de tal arrepentimiento.* El arrepentimiento está ordenado al sacramento de la Penitencia y sólo en él logra su plenitud; forma con el sacramento una *íntima unidad*, cuyos miembros no pueden ser separados. Si el pecador, después de habérsele perdonado los pecados, se niega a recibir el sacramento, no por eso vuelven a revivir sus pecados, pero con su negación incurre en grave desobediencia a Dios.

Aunque los pecados hayan sido ya perdonados por el arrepentimiento perfecto, la absolución canónica puede todavía realizar su virtud salvífica; claro está que los pecados no pueden ser negados otra vez porque ya han sido borrados, pero en la absolución se expresa la significación eclesiológica del pecado y del perdón. Todo pecado es también una falta contra la comunidad de la Iglesia (§ 263);

en el pecado el hombre se atribuye una falsa independencia frente a Dios y frente a la Iglesia. Su autonomización le hace ser culpable para con todos los demás miembros; por voluntad de Dios la salvación de todos debe ser realizada por el servicio y amor de todos; por eso la negación de un miembro implica un daño de todos, en cuanto que Dios concede su gracia tanto más abundantemente cuanto más amor le tributa el "nosotros" de la Iglesia. A esta culpabilidad invisible se suma la exterior y visible, ya que la Iglesia es hecha responsable de los pecados de sus miembros. Es, pues, conveniente que el miembro de la Iglesia haga penitencia de sus pecados ante la comunidad y que implore de ella el perdón y el auxilio en su petición de perdón a Dios. Es lo que ocurre cuando el penitente confiesa sus pecados al sacerdote, representante de la Iglesia, y el pecado es condenado por el sacerdote. Mediante la absolución es garantizada al hombre, cuyos pecados han sido ya perdonados por el arrepentimiento perfecto, la paz con la comunidad de la Iglesia y con la organización viviente que existe en ella: en cierto modo logra un nuevo modo de organización dentro de la Iglesia, pues vive en ella como quien lleva los rasgos de Cristo sometido en la cruz a la justicia del Padre. Se puede decir con razón que toma sobre sí una especial responsabilidad y obligación de hacer penitencia por los pecados que ocurran en la Iglesia y de expiar por ellos.

Mediante el sacramento de la Penitencia el hombre es introducido en la muerte de Cristo de manera distinta a la de ser introducido en ella por medio del arrepentimiento perfecto. Como hemos visto, cada sacramento obra una manera determinada de participación en la Pasión y Resurrección de Cristo. Cada sacramento asemeja a quien lo recibe con Cristo muerto en la cruz y resucitado, desde un punto de vista distinto. El sacramento de la Penitencia configura a quien lo recibe con Cristo, Hijo de Dios encarnado que en la cruz tomó sobre sí la justicia del Padre y superó la maldición del pecado. Mediante esta asimilación la estructura de Cristo, concedida al hombre en el bautismo, se configura y conforma más claramente; adquiere, por así decirlo, un nuevo rasgo. Como ya dijimos, son distintas la estructura de Cristo y la vida de Cristo; la primera es el fundamento de la segunda. Cuando por medio del juicio de la penitencia el hombre se asemeja a Cristo sometiéndose en la cruz al juicio del Padre, primariamente se crea una estructura determinada; pero esa estructura es la razón del aumento de la vida de Cristo; a la vez presta a la vida de Cristo una colaboración y

tono determinados. El Padre verá en tal hombre ciertos rasgos de su Hijo, que faltan al que no ha sido juzgado por el sacramento de la Penitencia.

Pero todavía puede verse más íntimamente la relación entre el arrepentimiento perfecto y la absolución. El arrepentimiento perfecto y la absolución forman, según antes destacamos, una totalidad; la absolución es la plenitud y acabamiento del arrepentimiento; la contrición obra su efecto en vistas a la absolución a que está ordenada. Esta totalidad puede compararse a la totalidad de sentido de una proposición; en la primera palabra está aludida y mentada la última, y en ésta es completada la primera. Entendiendo así la relación entre arrepentimiento y absolución no se necesita, por supuesto, preguntar qué es lo que tiene que obrar la absolución cuando los pecados han sido ya borrados por la contrición.

2. *Por lo que respecta a la contrición imperfecta, es buena y saludable, porque dispone al hombre para la justificación.* Dogma de fe. Concilio de Trento sesión VI, can. 8; D. 818; sesión XIV, cap. 4, can. 5; D. 898, 915; cfr. D. 1.305 y 1.525.

a) La *Escritura* dice que el temor de perder a Dios es un motivo justificado de las buenas obras. Cristo anima a los suyos a perseverar fieles con las siguientes palabras: "No tengáis miedo a los que matan el cuerpo, que al alma no pueden matarla; temed más bien a aquel que puede perder el alma y el cuerpo en la gehenna" (*Mt.* 10, 28). Cfr. *Mt.* 5, 29; *Lc.* 13, 3. Juan Bautista llama a sus oyentes a penitencia invocando el juicio de la ira de Dios que está ya inminente (*Mt.* 3, 7-12; *Lc.* 3, 7-9).

b) San Juan Crisóstomo dice en su *Sermón de las Estatuas* (15, 1): "¿Qué cosa hay más terrible que el infierno? Y, sin embargo, nada hay más saludable que el miedo a él. Pues el miedo al infierno nos procura la corona del reino... Nada abrasa tanto los pecados ni hace crecer y florecer la virtud tanto como el continuo temor." San Agustín, que ensalza más que nadie el amor, dice también del temor (*Sobre el Salmo* 127, 7): "Donde el gusano no muere ni el fuego se apaga" (*Is.* 66, 24; *Mc.* 9, 44). Esto oyen los hombres; y, como en realidad eso es inminente para los sin-Dios, temen y se contienen de pecar. Temen, ciertamente, pero no aman la justicia. Pero como por el temor se contienen de pecar, la justicia se les convierte en costumbre. Y lo que era duro empieza a ser amado y Dios empieza a ser suave. Y así empieza el hombre a vivir justa-

mente, no porque tema los castigos, sino porque ama la eternidad." En el *Sermón* 161, 8, dice: "Si me dices: yo temo el infierno, yo temo abrasarme, yo temo ser castigado eternamente, ¿qué voy a decirte? ¿Debo decirte que temes sin razón? No me atrevo a decirlo, porque el Señor manda superar un temor, pero recomienda otro. (Cita ahora a *Marcos* 10, 23). Pues si el Señor nos amenaza y nos amenaza con vehemencia y dobla su amenaza repitiendo las palabras, ¿debo decir: temes sin razón? No quiero decirlo: Teme, pues, nada temes con más razón. Nada hay que debas temer más. Teme, pues, para que ese temor te guarde, para que te conduzca al amor." Cfr. J. Mausbach, *Die Ethik des hl. Augustinus*, 1909.

c) La contrición imperfecta no justifica sin recibir realmente el sacramento de la Penitencia, pero basta para la obtención de la justificación en el sacramento de la Penitencia. Por tanto, el arrepentimiento perfecto no es necesario para recibir el sacramento de la Penitencia. Cfr. Concilio de Trento, sesión XIV, cap. 4. Si fuera necesario el arrepentimiento perfecto, la absolución no tendría sentido en el perdón de los pecados, sino sólo tendría la significación de ser plenitud de la contrición y señal del perdón de los pecados.

La *razón interna* de la virtud curativa de la contrición imperfecta en el sacramento de la Penitencia es que el sacramento de la Penitencia obra el perdón de los pecados por la sola razón de poner el signo (*ex opere operato*) tan pronto como el hombre vence las dificultades que impiden que fluya la vida de Dios, es decir, tan pronto como abandona su dependencia del pecado; y mediante la contrición imperfecta el hombre se aparta realmente del pecado.

Si el Concilio de Trento declaró que el amor imperfecto es suficiente para disponerse al sacramento de la Penitencia, debe ser rechazada la teoría de que el temor de perder a Dios es en sí mismo pecaminoso y que lleva justamente a la pérdida de Dios. Pero con esta declaración no se dice que el hombre deba contentarse con el mínimum de lo necesario. Aunque el cristiano medio se satisfaga con el arrepentimiento imperfecto, la medida a que debe tenderse es la contrición perfecta. Muchos teólogos defienden, siguiendo a Santo Tomás, la opinión de que el arrepentimiento imperfecto se convierte en perfecto en el momento de la absolución, pues por la absolución es concedida la vida divina y el estado de amor a Dios (cfr. § 193). Ahora bien, como la fuerza del amor de Dios mismo ha entrado en el corazón del hombre, la conversión hacia El llevará

el sello del amor perfecto; la aversión del pecado está conformada por el amor y será, por tanto, un arrepentimiento perfecto.

La doctrina de la virtud de perdonar pecados del arrepentimiento perfecto no conduce, por tanto, necesariamente a la teoría de los dos caminos o modos de justificación. No sería conveniente llamar al arrepentimiento perfecto camino más difícil y a la absolución sacramental el más fácil y seguro de los ordenados por Dios.

§ 268

Confesión de los pecados

I. *Necesidad*

1. *Por ordenación divina todos los pecados graves, cometidos después del bautismo y recordados después de un examen cuidadoso y obligatorio, deben ser sometidos en la confesión al poder de llaves de la Iglesia.* Dogma de fe. Concilio de Constanza contra los Wiclefitas y Husitas (D. 587. 670).

El Concilio de Trento declara (sesión XIV, cap. 5): "De la institución del sacramento de la Penitencia ya explicada, entendió siempre la Iglesia universal que fué también instituída por el Señor la confesión íntegra de los pecados (*Iac.* 5, 16; *I Io.* 1, 9; *Lc.* 17, 14), y que es por derecho divino necesaria a todos los caídos después del bautismo (can. 7), porque Nuestro Señor Jesucristo, estando para subir de la tierra a los cielos, dejó por vicarios suyos (*Mt.* 16, 19; 18, 18; *Io.* 20, 23) a los sacerdotes, como presidentes y jueces, ante quienes se acusen todos los pecados mortales en que hubieren caído los fieles de Cristo, y quienes por la potestad de las llaves pronuncien la sentencia de remisión o retención de los pecados.

Consta, en efecto, que los sacerdotes no hubieran podido ejercer este juicio sin conocer la causa, ni guardar la equidad en la imposición de las penas, si los fieles declararan sus pecados sólo en general y no en especie y uno por uno. De aquí se colige que es necesario que los penitentes refieran en la confesión todos los pecados mortales de que tienen conciencia después de diligente examen de sí mismos, aun cuando sean los más ocultos y cometidos

solamente contra los dos últimos preceptos del decálogo (*Ex.* 29, 17; *Mt.* 5, 28), los cuales a veces hieren más gravemente al alma y son más peligrosos que los que se cometen abiertamente. Porque los veniales, por los que no somos excluídos de la gracia de Dios y en los que con más frecuencia nos deslizamos, aun cuando, recta y provechosamente y lejos de toda presunción, puedan decirse en la confesión (can. 7), como lo demuestra la práctica de los hombres piadosos; pueden, sin embargo, callarse sin culpa y ser por otros medios expiados" (D. 899). En el canon 6 dice: "Si alguno dijere que la confesión sacramental o no es instituída o no es necesaria para la salvación por derecho divino, o dijere que el modo de confesarse secretamente con solo el sacerdote, que la Iglesia Católica observó siempre desde el principio y sigue observando, es ajeno a la institución y mandato de Cristo, y una invención humana, sea anatema" (D. 916). El canon 7 determina: "Si alguno dijere que para la remisión de los pecados en el sacramento de la Penitencia no es necesario de derecho divino confesar todos y cada uno de los pecados mortales de que con debida y diligente premeditación se tenga memoria, aun los ocultos y los que son contra los dos últimos mandamientos del decálogo, y las circunstancias que cambian la especie del pecado; sino que esa confesión sólo es útil para instruir y consolar al penitente y antiguamente sólo se observó para imponer la satisfacción canónica; o dijere que aquellos que se esfuerzan en confesar todos los pecados, nada quieren dejar a la divina misericordia para ser perdonado; o, en fin, que no es lícito confesar los pecados veniales, sea anatema" (D. 917). El canon 8 explica: "Si alguno dijere que la confesión de todos los pecados cual la guarda la iglesia, es imposible y una tradición humana que debe ser abolida por los piadosos; o que no están obligados a ello una vez al año todos los fieles de Cristo de uno y otro sexo, conforme a la constitución del gran Concilio de Letrán, y que, por ende, hay que persuadir a los fieles de Cristo que no se confiesen en el tiempo de Cuaresma, sea anatema" (D. 918).

2. Aunque Cristo no expresó claramente el deber de confesar los pecados, sin embargo, es, según el testimonio de la Escritura, una ley dada por Dios el que el perdón de los pecados sólo se concede en razón de su confesión. Dios exige al primer hombre la confesión de su pecado (*Gen.* 3, 9-13) y lo mismo a Caín (*Gen.* 4, 9-15). Todo culpable debe confesar en qué ha faltado (*Lev.* 5, 5). Cuando alguien adquiere una deuda con su señor por malversación, debe con-

fesar su pecado y restituir lo malversado (*Num.* 5, 7). A David se le concedió el perdón por su confesión (*II Sam.* 12, 13); por ello ensalza la gracia de Dios: "Bienaventurado aquel a quien le ha sido perdonado su pecado, a quien le ha sido remitida su iniquidad. Bienaventurado aquel a quien no imputa Yavé la iniquidad, y en cuya alma no hay mentira. Mientras callé, consumíanse mis huesos, con mi gemir durante todo el día. Pues día y noche tu mano pesaba sobre mí y tornóse mi vigor en sequedades de estío. Pero te confesé mi pecado, y te descubrí mi iniquidad. Dije: Confesaré a Yavé mi pecado, y tú perdonaste mi iniquidad" (*Ps.* 32, 1-5). Al que confiesa se le promete la salud y salvación: "El que oculta sus pecados no prosperará, el que los confiesa y se enmienda alcanzará misericordia" (*Prov.* 28, 13). Según la narración de los *Hechos de los Apóstoles* (19, 18), después de los milagros que Pablo había hecho en Efeso muchos se convirtieron y confesaron y revelaron sus pecados. Según el testimonio de la primera *Epístola de San Juan*. Dios perdona a quien ve su pecado y lo reconoce, a quien no intenta negarlo como el mentiroso (*I Io.* 1, 9). Santiago pide a sus lectores que confiesen sus pecados, para que encuentren la salud (5, 16). Cfr. § 264.

En estos textos a veces no se atestigua más que la confesión de los pecados delante de Dios; pero es natural que se hiciera también ante los enviados por Dios, por ejemplo, ante los profetas. A veces se habla expresamente de la confesión delante de los hombres. Los textos escriturísticos citados (con excepción del de Santiago) no dan testimonio inmediato de una confesión sacramental, pero hablan mediatamente del deber de la confesión sacramental. Si la confesión de los pecados es por ley de Dios presupuesto y condición de su perdón, tal supuesto afecta también al perdón sacramental de los pecados. Se puede incluso decir que donde se realice el perdón de los pecados del modo más eficaz, tal ley debe exigir su más perfecto cumplimiento.

El deber de la confesión sacramental de los pecados puede fundarse además en el hecho de que la absolución *tiene carácter de sentencia judicial por razón de las palabras con que se hace*. Si la finalidad del sacramento es el perdón y no la retención de los pecados—sólo se retienen los pecados a quien es indigno de perdón—, el juicio en que son borrados los pecados sólo es posible cuando puede referirse a un objeto determinado, a una culpa concreta; la culpa debe, pues, ser dicha y confesada.

3. En los *escritos de los Santos Padres* se nos atestigua que la confesión secreta de los pecados graves era una costumbre que existía desde el principio. Cuando la penitencia era pública, la confesión secreta era una especie de introducción a la penitencia, ya fuera que el pecador se acercaba por propio impulso al obispo o al sacerdote penitenciario y confesaba su pecado, ya fuera que por ser su pecado públicamente conocido, el obispo le llamaba a cuentas y él reconocía su pecado. En general no se exigía la confesión pública de los pecados. Aun en el caso de pecados públicamente conocidos parece ser que no se exigía la confesión pública. San Agustín pide que se reprenda y castigue públicamente el pecado público para evitar el escándalo (*Sermón* 82, 1. 10), pero no habla de una confesión pública especial; más bien deja entrever que para la confesión pública basta un sencillo "yo he pecado", que puede expresarse no sólo con palabras, sino incluso con signos. La penitencia pública era considerada como la forma más importante de confesar los pecados; por eso recibe la penitencia en conjunto el nombre de *exhomologesis* o *confessio*. Pero el pecador podía hacer una confesión pública ante la comunidad reunida para una celebración litúrgica, después de haber hecho la confesión secreta y para someterse a una humillación especial. Como confesión sacramental debía ser considerada la confesión secreta hecha antes de la pública. San León Magno reprendió y prohibió como grave abuso los intentos de convertir en obligatoria la confesión pública voluntaria.

En una carta a los obispos de la Campania, Samnio y Piceno, se dirige enérgicamente contra la mala costumbre allí introducida de leer en público los pecados de cada penitente (*Carta* 108. 2): "También quiero que se acabe completamente ese método contrario a la regla apostólica que, según hace poco me he enterado, ha sido admitido por algunos de manera no permitida. Me refiero a la penitencia que los fieles desean; la confesión no debe ser leída en público conforme a las listas escritas de la especie de pecados de cada uno: es bastante que se diga la culpa de la conciencia al sacerdote sólo en confesión secreta. Pues aunque indica una laudable plenitud de fe el no avergonzarse de los hombres por temor a Dios, debe acabarse esa rechazable costumbre porque no a todos les falta ese temor de confesarse en público, por mucho que deseen la penitencia. De lo contrario podrían alejarse muchos de la medicina de la penitencia por vergüenza y temor de revelar a sus enemigos pecados, por los que podrían ser llevados ante la ley. Basta con que la confesión se haga primero a Dios y después también a

un sacerdote que haga de intercesor por el pecado del penitente. Pues un gran número de hombres sólo pueden ser estimulados a que confiesen, si la conciencia del que confiesa no se hace públicamente conocida." San León Magno, mediante esta disposición, protege la antigua costumbre de la confesión secreta contra las novedades imprudentes.

Hasta el siglo VII, por regla general, sólo se sometían a la penitencia canónica—mediante la confesión secreta—los pecados graves. Voluntariamente podía hacerse también penitencia por los pecados leves. San Cipriano e Inocencio I dan testimonio de la confesión secreta y de la penitencia canónica por los pecados leves. San Cipriano alaba a los que aceptan la penitencia sólo por haber pensado en la apostasía. "Mayor fe y temor más perfecto (que los que intentan disimular su pecado de apostasía en la persecución) muestran aquellos que no sacrificaron a los ídolos, ni recibieron un certificado (como que hubieran sacrificado), pero que pensaron hacerlo y ahora lo confiesan con tristeza y sinceridad al sacerdote y le abren su conciencia. Explican lo que está en su corazón como una carga pesada y buscan así la salvadora curación de sus heridas, aunque sean pequeñas, insignificantes... Así deben confesar todos su pecado, yo os lo pido, hermanos, mientras están todavía sobre la tierra, mientras su confesión puede ser recibida, mientras su satisfacción y el perdón concedido por el sacerdote son agradables al Señor" (*Los apóstatas*, 28). Cfr. *Carta* 1, 7, sobre el testimonio de Inocencio I.

Los pecados leves se confesaban muchas veces no para recibir la absolución sacramental, sino para ser *dirigido espiritualmente* por un director de almas experimentado; tal dirección espiritual se usaba sobre todo en los monasterios. Cfr. § 264.

Por eso no puede pensarse en la confesión sacramental siempre que en la época de los Padres se aconseja la confesión de los pecados. Las amonestaciones más frecuentes y enérgicas a confesar los pecados muchas veces no se refieren a la confesión sacramental, sino a la cuenta de conciencia que se hacía para la dirección espiritual. A veces los escritos de los Santos Padres—lo mismo que la primera Epístola de San Juan—no se refieren a la confesión de los pecados a un hombre, sino al reconocimiento de la culpabilidad delante de Dios. Sólo puede obtener el perdón quien ve y reconoce que es pecador. El orgulloso e independiente, que niega su pecado, no puede ser liberado de él.

Pero la confesión de cada pecado grave, es decir, de los pecados que necesitan penitencia canónica ante el obispo o el sacerdote, está

atestiguada con gran seguridad; es considerada justamente como el acto evidente de introducción a la penitencia. Además de los textos de San Cipriano y San León Magno, ya citados, vamos a transcribir algunos otros.

Orígenes (*Lev.* 2, 4 y 3, 4): "Y ahora escucha cómo hay en el Evangelio muchas especies de perdón de los pecados: la primera, cuando somos bautizados para perdón de los pecados. La segunda, en la pasión del martirio. La tercera es concedida por las limosnas. La cuarta especie de perdón de los pecados, cuando nosotros perdonamos el pecado a nuestros hermanos. Pues el Señor y Salvador mismo dice así: Si perdonarais de todo corazón los pecados a vuestros hermanos, también vuestro Padre os perdonará vuestros pecados (*Mt.* 6, 14). El nos enseñó también a rezar: perdónanos nuestras deudas así como nosotros perdonamos a nuestros deudores. La quinta especie de perdón de los pecados consiste en convertir a un pecador de su mal camino. Pues la Sagrada Escritura dice así: Quien convierte a un pecador de su mal camino, salva su alma de la muerte y cubre la muchedumbre de sus pecados (*Iac.* 5, 20). En sexto lugar los pecados son perdonados por la abundancia del amor, porque el mismo Señor dice: En verdad te digo, se le perdonarán muchos pecados porque ha amado mucho (*Lc.* 7, 47). Y el Apóstol dice: el amor cubre la muchedumbre de los pecados (*I Pet.* 4, 8). Pero hay una séptima especie del perdón de los pecados, que es muy dura y costosa: el perdón de los pecados por la penitencia. El pecador lava entonces su lecho con sus lágrimas y las lágrimas son su consuelo por el día y por la noche (cfr. *Is.* 6, 7; *Ps.* 41, 4) y no se avergüenza de confesar su pecado al sacerdote del Señor y de pedirle la medicina... Es admirable misterio que Dios haya mandado confesar los pecados. Si hemos hecho algún pecado, aunque sólo sea con palabras o sólo con los más escondidos pensamientos, todo debe ser manifestado y confesado adelantándonos al que es el acusador del pecado y dió el estímulo para él. Pues por una parte nos aguijonea para que pequemos y por otra nos acusa, cuando hemos pecado. Por tanto, si le adelantamos en la vida y somos nuestros propios acusadores, nos libramos de la perversidad del diablo, nuestro enemigo y acusador... Ten, pues, en cuenta que la confesión de los pecados merece su perdón. Si nos adelantamos al diablo en la acusación, eso nos sirve para salud. Pero si esperamos hasta que el demonio nos acuse, esa acusación nos conducirá al castigo." En un texto de San Atanasio sobre Jeremías se dice (PG 26, 1316): "Del mis-

mo modo que un hombre al ser bautizado por un sacerdote es iluminado por la gracia del Espíritu Santo, quien hace confesión sincera con ánimo de penitencia recibe la absolución por la gracia de Cristo." San Ambrosio dice (*La penitencia*, 1, 2-2, 2): "El Señor, que perdonó todos los pecados, no exceptuó ninguno... Si el Señor mismo dice: recibid el Espíritu Santo, a quienes perdonareis los pecados, les serán perdonados; a quienes se los retuviereis, les serán retenidos (*Io.* 20, 23), ¿quién le honra más?... ¿El que sigue sus indicaciones o el que se opone a ellas? La Iglesia ejercita en ambas cosas la justa obediencia tanto cuando desata como cuando ata... El Señor quiso que estuviera uno al lado del otro, los derechos de atar y desatar, y por eso concedió ambos bajo condición de reciprocidad. Por tanto, quien no tiene derecho de absolver, tampoco tiene el derecho de atar... Es, pues, completamente seguro que aquel a quien fueron concedidos ambos poderes, tiene ambos o ninguno. La Iglesia tiene ambos, el hereje ninguno. Además el derecho se concedió sólo a los sacerdotes. Con razón la Iglesia reivindica los dos, porque tiene verdaderos sacerdotes... Los novacianos dicen ahora que ellos perdonan los pecados leves, pero no los graves... Pero Dios, que prometió su misericordia a todos y concedió a los sacerdotes el poder de perdonar pecados, sin limitación alguna, no hace distinciones. Es cierto que quien amontona pecados debe también amontonar penitencias y lavar los delitos graves con torrentes de lágrimas más abundantes... Lo que para los hombres es imposible, es posible para Dios. Y Dios, si quiere, tiene poder para perdonar pecados de los que nosotros creemos que no pueden ser perdonados. En la parábola del hijo pródigo el Señor dió claramente el precepto de administrar la gracia del sacramento celestial incluso a los que cometieron los más graves pecados, siempre que hagan penitencia con todo el corazón y con abierta confesión de sus pecados... Si quieres ser justificado, confiesa tus pecados; pues la avergonzada confesión del pecado suelta la atadura de la culpa... Ya ves, pues, lo que Dios te pide: debes acordarte de la gracia que has recibido y no gloriarte como si no la hubieras recibido. Ya ves cómo te anima a confesar tus pecados, con la promesa del perdón."

San Agustín dice (*Sermón* 351, 4, 9): "El hombre hace voluntariamente justicia de sí mismo por sus pecados, mientras puede, y mejora sus costumbres, para no ser juzgado por el Señor contra su voluntad, cuando él no puede hacerlo. Cuando el hombre haya fallado un juicio severo, pero a la vez saludable, contra sí mismo, acu-

de al obispo a quien fueron encomendadas aquellas llaves. Empieza entonces a ser buen hijo y a incorporarse a los miembros de la madre (Iglesia) y recibe de los superiores la conveniente penitencia sacramental. Ofrece piadoso y humilde el sacrificio de su corazón contrito. Y así hace lo que es útil no sólo para él—pues le consigue la salud—, sino también para los demás, porque les da así un buen ejemplo. Pues si sus pecados no son sólo un gran mal para él, sino un grave escándalo para los demás, y si al obispo le pareciera útil para la Iglesia, no se negará a hacer penitencia ante los ojos de muchos o de todo el pueblo; no se opondrá ni amontonará por vergüenza su orgullo y fanfarronería sobre su peligrosa herida mortal. Sea siempre consciente de que el Señor resiste a los orgullosos y concede su gracia a los humildes (*Iac.* 4, 6). ¿Qué cosa hay, pues, más desgraciada e innatural que avergonzarse de la herida que ya no puede esconderse?"

4. El deber de confesar es congruente por las siguientes razones: No hay perdón de los pecados sin arrepentimiento. A consecuencia de la constitución corpórea-anímica del hombre, un proceso corpóreo-anímico debe exteriorizarse también corporalmente; sin esa corporeización existe el peligro de autoengaño. La encarnación más inteligente y evidente es la palabra; la palabra es espíritu encarnado; en ella se hace el pensamiento captable para el que habla y para el que escucha. Lo que no puede expresarse con palabras, no ha sido penetrado perfectamente por el conocimiento ni está muy claramente circunscrito en la conciencia. Hasta que los pecados no hayan sido llamados por su nombre, no han sido del todo reconocidos, ni han sido objeto serio del arrepentimiento. La conciencia general de ser pecador no basta para un arrepentimiento vivo; incluso puede ser un peligro y amenaza para el auténtico arrepentimiento, ya que puede llevar al hombre a la tentación de pasar por alto sus pecados personales de los que él solo es responsable y de sumar su culpabilidad a la culpabilidad humana general para disculparse. Para que el hombre se reconozca a sí mismo como pecador debe reconocer y llamar por su nombre a todos sus pecados personales, cometidos en un momento y lugar determinados y de los que es él solo y ningún otro responsable. El arrepentimiento debe, por tanto, encarnarse en una detallada confesión de los pecados y no en una confesión general e indeterminada, porque es el arrepentimiento de un hombre concreto que vive aquí y ahora.

Por tanto, *la confesión es la plenitud y perfección del arrepentimiento.*

El hecho de que se encarne en la palabra y no sólo en otros signos sensibles (obras penitenciales) tiene una especial razón: el hombre se arrepiente de sus pecados en cuanto miembro de la Iglesia; por tanto, el arrepentimiento debe encarnarse de manera conveniente al incorporado en la comunidad de la Iglesia. Los pecados de un miembro de la Iglesia no se quedan encerrados en el ámbito del yo individual; afectan a toda la comunidad; son un pecado contra la totalidad (cfr. § 263). Por tanto, debe hacerse penitencia por ellos ante toda la comunidad. El pecador debe confesarse tal delante de la comunidad. Su confesión significa petición de perdón por la injusticia hecha contra la comunidad y petición de intercesión ante Dios.

San Ambrosio dice (*La Penitencia*, 1, 15, 80): "En cierto modo por las obras de todo el pueblo es purificado y por las lágrimas del pueblo es lavado, el que es liberado del pecado por la oración y sollozos del pueblo y purificado en su interior. Pues Cristo concedió a su Iglesia el salvar a uno por todos, lo mismo que ella fué honrada con la venida del Señor, para que a través de uno todos encontraran la salvación... Consideremos las palabras del Apóstol, que dice: "Expurgad la vieja levadura para que seáis una masa nueva" (*I Cor.* 5, 7). Como si toda la Iglesia tomara sobre sí la carga del pecador, de la que debe tener compasión con lágrimas, oración y tristeza; ella se entremezcla en cierto modo con su levadura de forma que expía lo que todavía queda por hacer en un penitente, con la común prestación de misericordia y compasión." Cesáreo de Arlés expresa el mismo pensamiento (*Sermón* 261, sobre las obras de San Agustín, 1): "Cuando nosotros, queridos hermanos, vemos pedir penitencia pública a uno de nuestros hermanos o hermanas, podemos y debemos encender en nosotros una gran contrición en la gracia y temor de Dios... Quien acepta la penitencia pública, podía mejor aún cumplirla en privado. Pero yo creo que, considerando la muchedumbre de sus pecados, no puede enfrentarse con ellos abandonado a sí mismo. Por eso pide la ayuda de todo el pueblo." A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik* IV, 2: *Die Lehre von der Sünde und ihren Folgen* (1956), 48-99.

El pecador hace la confesión de sus pecados ante la comunidad al hacerla ante el sacerdote.

II. *Sentido de la confesión*

Por esta fundamentación de la confesión de los pecados se echa de ver que su sentido no es sólo ni primariamente el de una enumeración o inventario, sino ante todo el de una *autoacusación* y *autocondena*. Es el arrepentimiento en voz alta. En este arrepentimiento el pecador está dispuesto a aceptar la sentencia del sacerdote.

Las consideraciones anteriores indican también que la confesión de los pecados no debe estar primariamente al servicio de la autoeducación, del autoexamen o de la dirección espiritual. La confesión no es ningún instituto de psicoanálisis ni institución pedagógica. Sería trastornar el sentido del sacramento el valorarla primaria o exclusivamente como medio pedagógico. Pero a pesar de todo, es cierto que la confesión sacramental satisface también en cierto modo lateralmente el anhelo de expresión del alma y el deseo de revelar su dolor, sirviendo así a la curación de las enfermedades anímicas y a la educación para la conformación ética de la vida.

Aunque es cierto que la confesión de los pecados presta esos servicios, se distingue, sin embargo, esencialmente de todos los esfuerzos naturales en ese sentido; pues los efectos adyacentes de la confesión están como empotrados en la sacramentalidad de la penitencia, autocondena del hombre realizada en la confesión; por eso tienen también tales efectos carácter sacramental. La expresión del alma, su manifestación, ocurre en la presencia de Dios, omnisciente y santo, ante la cruz de Cristo, en la que el Padre juzgó al pecado por graciosa misericordia. La confesión ocurre en un acto de autocondena y no en la simple forma de narración. La dirección espiritual no tiende a una curación del alma de cualquier especie, sino a una curación fundada en la purificación del pecado y en el creciente enraizamiento en Dios. La sacramentalidad de la confesión da a sus efectos adyacentes una fuerza y virtud que supera a la de todos los esfuerzos naturales. Los pecados no se confían a un mero hombre, sino a Dios mismo, que no sólo les oye y comporta en su corazón, sino que realmente les perdona. El pecador recibe no sólo indicaciones o avisos, sino fuerza santificante y, por tanto, también curativa.

III. *Objeto*

1. Según la doctrina del Concilio de Trento, *deben ser confesados todos los pecados mortales cometidos después del bautismo en número, especie y clase de circunstancias variantes.* El Concilio rechaza la objeción de que esa obligación conduzca a un eterno tormento de la conciencia, pues sólo deben ser confesados los pecados graves—dice—que se recuerdan después de una cuidadosa reflexión. Los pecados olvidados son borrados junto con los otros, pero deben someterse al poder de las llaves de la Iglesia en la próxima confesión.

2. Mientras que en la antigüedad no había ningún plazo reglamentado para la confesión y desde el siglo IV incluso se iba aplazando cada vez más frecuentemente hasta el final de la vida, el cuarto Concilio de Letrán ordenó que todo cristiano debía recibir la penitencia una vez al año. Esta ley, renovada por el Concilio de Trento (sesión XIV, cap. 5) y por el Código de Derecho Canónico (canon 906), llama a todos los que tengan conciencia de pecado grave a apartarlo de sí pronto y a no vivir mucho tiempo en la lejanía de Dios.

3. La determinación del Concilio de Trento supone que los fieles pueden distinguir sin excesiva dificultad entre los pecados graves y leves; de otro modo, la ley canónica sobre el deber de confesar no tendría significación alguna. Aunque en un caso concreto pueda ser difícil e incluso imposible decidir si un pecado es grave o leve, generalmente el cristiano medio, consciente, debe poder ver esa distinción rápida, segura y claramente. Según el texto del Concilio de Trento, sólo es obligatorio confesar los pecados graves de cuya existencia tenga conciencia el bautizado después de un diligente examen.

Aunque los límites entre pecado grave y leve son distintos para cada hombre, pueden, sin embargo, darse normas para juzgar la conducta; por supuesto, no hay ninguna definición esencial del pecado mortal; ni puede haberla porque es la contradicción de Dios, el Incomprensible. Es un misterio impenetrable. Pero la Escritura destaca algunas de sus características, que nos ayudan a obtener una visión y a descubrir su esencia y ser.

El pecado es descrito como salida del hijo de la casa de su

Padre (*Lc.* 15, 11-32). El pecador se aleja de Dios. Abandona el amor para vivir lejos de Dios, en el placer e inmundicia del mundo. El pecado es falta de ley, contradicción a la voluntad de Dios. Al pecar, el hombre se sustrae a la autoridad divina y obra como que fuera su propio señor; se hace a sí mismo centro de su sentido y sus anhelos; se arroga una independencia que sólo compete a Dios; falsea su completa independencia. El pecado es, pues, mentira; quien lo comete cae en la mentira (*Evangelio* y *Epístolas de San Juan*). Según San Pablo, el pecado es una lesión de la majestad divina y además activa resistencia del hombre a Dios, del hombre que no se asemeja a Dios y quiere mandar sobre sí mismo; es hasta enemistad contra Dios. Y como Dios sale al encuentro del hombre en Cristo, la enemistad con Dios se convierte en enemistad contra Cristo. El pecador crucifica a Cristo de nuevo. La contradicción con Cristo se extiende hasta serlo contra la Iglesia, cuerpo de Cristo. Así nos enseña la fe a ver el pecado. La esencia del pecado, captada por la fe, nos fué revelada a través de Cristo y su obra. Cfr. vol. III, § 142.

Estas deficiencias corresponden únicamente al pecado mortal. La Escritura conoce también pecados que no significan la salida de la casa paterna, que no hieren gravemente la vida de Dios en nosotros ni rompen la unión con Dios. Cfr. *Mt.* 7, 3; 23, 24; *I Io.* 1, 9-2, 2.

La teología se ha esforzado por descubrir *signos determinados* que distingan los pecados graves de los leves. Como el valor de la acción humana se determina tanto por su objeto como por la disposición de ánimo o intención del agente, puede decirse que para pecar gravemente se necesita un *objeto importante y plena entrega del hombre a la acción contraria a Dios.* La entrega implica a su vez pleno conocimiento de la situación y pleno consentimiento de la voluntad.

a) Por lo que respecta a la importancia de la acción, hay que tener en cuenta que el hombre sólo puede pecar en cosas de este mundo (cfr. § 263). No existe el pecado en un espacio vacío. Incluso los llamados pecados puramente espirituales ocurren en cosas de este mundo y con ellas. Todo pecado es un abuso de creatura; ahora bien, en la creación hay un orden de valores impuesto por Dios mismo. Las cosas están en relaciones recíprocas unas con otras. Cuanto más importante es un objeto o una estructura de objetos dentro de la totalidad y para la totalidad de la creación, tanto

más graves consecuencias tiene su lesión; en definitiva, lo que decide el grado axiológico de un objeto es la fuerza de su participación en la gloria de Dios. Todo objeto es una representación formada por Dios mismo y una revelación de la gloria divina, unos de una manera y otros de otra, éste más y aquél menos; todo objeto está, por tanto, en íntima e innegable relación con Dios. Dios se arriesga a sí mismo y arriesga su gloria y su poder en cada criatura; la lesión de una de ellas es ofensa a Dios. La relación de las cosas con el Padre pasa por Cristo, Cabeza de la creación. La gloria de Cristo, su amor y santidad llenan las criaturas para los ojos de la fe. Cuanto más importante es un objeto para la totalidad de la creación, cuanto más lleno está de la gloria del Padre celestial y más traspasado de la santidad de Cristo, tanto más importante es para la construcción del reino de Dios y tanto más gravemente es ofendido Dios cuando se le lesiona o destruye. Cuanto mayor es la participación de un objeto de la creación en Dios, con mayor fuerza y vida llama Dios al hombre, cuando le confía ese objeto y tanto mayor es la responsabilidad del hombre por él, tanto más pesa la desobediencia a la llamada de Dios y tanto mayor es el desorden producido por la lesión. Como el hombre está sobre todas las cosas por estar sobrenaturalmente unido a Dios, uno de los pecados mayores es el cometido en un hombre. Lesiones más leves del orden total que apenas tienen importancia para la totalidad son pecados leves o veniales; es lo mismo que ocurre en una familia: pequeños desórdenes y disensiones no estorban su paz, pero si existen importantes y decisivas diferencias de opinión, la vida familiar se deshace.

Estas reflexiones sobre la importancia del objeto para la totalidad del mundo creado por Dios y redimido por Cristo no nos dan todavía seguridad plena; pues ahora surge la cuestión de cuándo puede decirse que un objeto es importante para el orden de la totalidad. San Agustín dice que en esa cuestión no debemos guiarnos *por el juicio humano, sino por el divino* (*Enchiridion*, 21). Dios nos ha depositado su opinión y juicio en la Escritura; la encontramos, por ejemplo, en la *lista de vicios* que nos da San Pablo. Según él, excluyen del reino de Dios la fornicación, el engaño, la idolatría, blasfemia, embriaguez, latrocinio... (*I Cor.* 6, 9-10). En otro texto atribuye la cualidad de pecado mortal a la fornicación, impureza, lascivia, idolatría, hechicería, odios, discordias, celos, iras, rencillas, disensiones, divisiones, envidias, homicidios, embriagueces, orgías y otras cosas semejantes (*Gal.* 5, 19-21). Las listas paulinas de vi-

cios, que no pretenden ser completas ni mucho menos, fueron una norma para la Iglesia antigua. Los pecados enumerados por San Pablo eran sometidos a penitencia canónica.

La opinión de que generalmente sólo era obligatorio hacer penitencia por la tríada de pecados capitales—compuesta por Tertuliano (apostasía, fornicación, homicidio)—es falsa, como ya dijimos.

Muchas veces se les llama los pecados más graves del cristiano, pero el deber de la penitencia no se limitaba a ellos. También otros pecados son denominados especies de los pecados capitales. Por ejemplo, San Gregorio de Nisa llama a la avaricia una especie de idolatría (PG 45, 232); San Gregorio *el Taumaturgo* dice que el robo y toda apropiación del bien ajeno son objeto de penitencia canónica; San Basilio dice lo mismo del hurto, del perjurio y de la profanación de sepulcros, y San Ambrosio lo dice de la intemperancia (cfr. B. Poschmann, *Die kirchliche Vermittlung der Sündenvergebung nach Augustinus*, en "Zeitschrift für katholische Theologie" 45 (1921), 500-501). La tríada de pecados formada fué aceptada por algunos escritores católicos hacia principios del siglo IV, pero sólo excepcionalmente dicen que sean el único objeto de penitencia (lo dice, por ejemplo, Paciano).

San Agustín se dirige enérgicamente contra la teoría laxa, bastante extendida en los círculos creyentes, de que sólo los tres pecados capitales deben ser sometidos a la penitencia canónica. Para él son norma las listas de pecados dadas por San Pablo y las "reglas de la Iglesia".

En San Cesáreo de Arlés vemos que los *límites entre pecados mortales y leves eran variables*; cuenta entre los pecados leves, por los que puede hacerse penitencia en la otra vida, la charla innecesaria y el silencio inconveniente, la conducta brusca con el mendigo importuno, el abandono sin razón del ayuno, incuria en el visitar a los enfermos, conducta poco amable con los parientes, adulación a los superiores, banquetes lujosos sin preocuparse de los pobres, juramentos inconscientes, juramentos de promesas que no pueden cumplirse, insultos frívolos, falsas sospechas, calumnia, odio, ira, envidia, malos deseos, pensamientos sucios, concupiscencia de los ojos, conversación deshonesta. Entre los pecados graves cuenta, por ejemplo, el sacrilegio, homicidio, adulterio, falso testimonio, robo, pillaje, orgullo, envidia, avaricia, ira persistente y duradera, embriaguez habitual, perjurio, brujería o adivinación y otros pecados parecidos. El hecho de que tanto San Agustín como San Cesáreo de Arlés cuentan entre sus pecados leves algunos que hoy son consi-

derados como graves, se explica por la evolución del conocimiento de lo que es o no es importante para la vida cristiana. También ha habido de modo semejante una evolución de la visión en la riqueza de las verdades reveladas por Dios (cfr. vol. I, § 8). Para la conducta real de los fieles la norma es, como dice San Agustín, la regla de la Iglesia. A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik* IV: *Die Lehre von der Sünde und ihren Folgen* (2 volúmenes, 1955/56).

b) Por muy importante que sea el objeto para la acción, es la disposición de ánimo lo que decide sobre el valor de salvación de la acción. Sería fatal hacer una ecuación entre pecado mortal y objeto importante. Sólo se peca mortalmente cuando el que obra tiene conciencia clara de la importancia del objeto en el momento de la acción, cuando a pesar de oír la llamada de Dios se niega a ella en desobediencia libremente cometida. Cuando la contradicción a Dios roza sólo fugazmente la conciencia o el hombre comete con sólo la mitad del corazón la acción contraria a Dios, no comete pecado mortal que merezca el infierno. Debe suponerse que un objeto importante cae normalmente en la conciencia con todo su peso e importancia y, por tanto, que es reconocido por el hombre en todo su sentido y decidido con todo el corazón. Una situación importante sacude al hombre de tal manera que se ve obligado a una clara decisión. Pero es posible que a consecuencia de la ceguera de su espíritu y de la pereza de su corazón no vea una situación importante con toda su importancia y se decida, por tanto, sólo en su superficie y no en el estrato más profundo de su yo. Y viceversa: un objeto sin importancia puede causar el pleno apartamiento de Dios; también puede ese objeto dar ocasión al corazón del hombre de rebelarse contra Dios y perderle. Hay que destacar y acentuar que el pecado mortal no implica el odio formal a Dios; no es necesario que sea pecado de plena malicia. Tampoco es necesaria la intención formal de ofender a Dios. El impuro y el ladrón, por ejemplo, no tendrán probablemente en cuenta esa intención.

Hay también pecado mortal allí donde alguien, con conciencia de la importancia del objeto y del precepto divino, se decide, sin embargo, por la acción contraria al precepto; ya que Dios es despreciado, como que no fuera el Señor.

4. Por lo que respecta a la confesión de los *pecados leves*, el Concilio de Trento defiende que está permitida y es útil. Condena

además la opinión de que tal confesión no está permitida y la de que tiene sus raíces en la vanidad o la fomenta. Los pecados veniales—añade el Concilio—pueden callarse y ser expiados con otros medios salvadores. Al hacer esta declaración el Concilio se mueve en la órbita de pensamiento de la Iglesia antigua; como hemos visto, en la antigüedad cristiana los pecados mortales eran objeto obligatorio de la penitencia canónica y los pecados leves eran objeto voluntario de ella. La penitencia sacramental de pecados leves era rara.

Por tanto, los pecados mortales deben ser confesados; los veniales pueden ser confesados y es conveniente, pero su confesión no está mandada ni por Dios ni por la Iglesia. La *ley canónica* de recibir el sacramento de la Penitencia una vez al año sólo obliga a los que tienen conciencia de pecado mortal. El sacramento de la Penitencia fué instituído primariamente para borrar los pecados graves, no para borrar los pecados leves. Sin embargo, la Iglesia aconseja insistentemente la penitencia sacramental incluso para los pecados leves.

Santo Tomás se ocupa en la *Suma Teológica* (*III*, q. 65, obj. 8) de la siguiente objeción: "Hay tres géneros de pecados: original, mortal y venial. El bautismo está ordenado contra el pecado original, y contra el mortal la penitencia. Luego debería haber otro sacramento, además de los siete, que se ordenase contra el pecado venial." A esto no contesta Santo Tomás, que también la penitencia se dirige contra los pecados leves, sino lo siguiente: "La infusión de la gracia no se requiere para perdonar el pecado venial. Y como cualquier sacramento de la nueva ley produce gracia, ninguno de ellos ha sido instituído directamente contra el pecado venial, que se borra por ciertos sacramentales, como el agua bendita y otros por el estilo. Algunos, sin embargo, afirman que la extremaunción está ordenada contra el pecado venial, mas de esto hablaremos en su lugar." En la cuestión 87, art. 3, al tratar de la cuestión de cómo se perdonan los pecados veniales, Santo Tomás dice lo siguiente: "El perdón de un pecado venial no requiere una nueva infusión de la gracia; basta un acto procedente de la gracia por la cual el hombre deteste su pecado explícita o implícitamente, como sucede cuando uno se dirige fervorosamente hacia Dios. Según esto, por tres razones puede una cosa ser causa del perdón de los pecados veniales. Por una parte, por la infusión de la gracia; por ella se perdonan los pecados veniales. Y, por este motivo, la Eucaristía, ex-

tremaunción y demás sacramentos de la nueva Ley mediante los cuales se comunica la gracia, perdonan los pecados veniales.

Segundo, en cuanto va acompañada de aborrecimiento de los pecados, y por eso la confesión general, los golpes de pecho y la oración dominical borran los pecados veniales. Y así en la oración dominical pedimos: "perdónanos nuestras deudas".

En tercer lugar, porque suscita un sentimiento de reverencia a Dios y a las cosas divinas. Y de ese modo la bendición episcopal, la aspersión del agua bendita, cualquier unción sagrada, la oración en una iglesia consagrada y cualquier otra cosa semejante producen la remisión de los pecados." A la cuestión de si la penitencia es la segunda tabla después del naufragio, contesta: "Lo esencial naturalmente precede a lo accidental, como la sustancia al accidente. Algunos sacramentos ejercen una función, en cierto modo esencial, en la salvación del hombre, como el bautismo, que es nacimiento espiritual; la confirmación, nuestro crecimiento y la Eucaristía, espiritual alimento. Pero la penitencia se ordena a la salvación del hombre de una manera casi accidental: supuesta la caída en pecado. Si el hombre no pecase actualmente, la penitencia no sería necesaria, aunque sí el bautismo, confirmación y Eucaristía. De igual manera ocurre en la vida corporal, para la cual el hombre necesita siempre de la generación, del desarrollo y del alimento. No necesitaría, sin embargo, de medicinas si nunca enfermase. Y por eso la penitencia ocupa el segundo lugar respecto al estado de nuestra integridad espiritual, que recibimos y conservamos mediante los sacramentos susodichos. De donde el sacramento de la penitencia es llamado metafóricamente "segunda tabla de salvación después del naufragio". Pues el primer remedio para los que atraviesan el mar es conservar la nave íntegra; el segundo, alcanzar alguna tabla si la nave se ha quebrado. De la misma manera, el primer remedio para la travesía de este océano, que es nuestra vida, es conservar la integridad, y el segundo, recuperarla por la penitencia, una vez perdida aquélla por el pecado" (III, q. 84, art. 6). Santo Tomás dice que también la Eucaristía es un medio salvador por el que pueden ser superados los estorbos que ponen los pecados veniales, que aunque no destruyen la vida divina, la entorpecen. Según vimos, el pecado mortal debe ser borrado antes de recibir la comunión por medio del sacramento de la Penitencia. Cristo determinó que los pecados mortales fueran perdonados por el sacramento de la Penitencia y que los veniales fueran borrados también en la Eucaristía. Santo Tomás de Aquino tuvo ya que dirigirse contra una opinión,

que suena a jansenista, y que decía que la confesión era esencialmente una preparación para la Eucaristía (*Suma Teológica* III, q. 65, art. 2, ad 4): "Este argumento probaría si la penitencia fuese una preparación necesaria para la Eucaristía. Pero no es así necesaria, pues quien esté libre de pecado mortal no necesita prepararse con la penitencia para recibir la Eucaristía. Por tanto, es evidente que la penitencia no dispone para la Eucaristía sino de un modo accidental, es decir, supuesto el pecado. Como advierte la Escritura: "Vos, Señor Dios de los justos, vos no habéis impuesto penitencia a los justos."

El sacramento de la penitencia se distingue, sin embargo, de todos los demás medios que Dios nos ha dado para perdón de los pecados veniales en que la penitencia está inmediatamente ordenada a borrar los pecados, mientras que los demás medios que tienen la virtud de borrar los pecados no están ordenados según su sentido y esencia a borrar los pecados veniales, sino a fortalecer la unión con Cristo. Si el sacramento de la penitencia ha sido instituído como juicio de los pecados, también los pecados leves pueden ser sometidos a él, aunque su objeto principal sea el pecado grave. Del mismo modo que Dios juzgó en la cruz todos los pecados y juzgará a todos en el último día, pueden los pecados leves ser juzgados en el sacramento de la penitencia.

El carácter de juicio de gracia que tiene el sacramento de la penitencia es también norma en la cuestión de la *frecuencia de su recepción*. Un juicio sacramental de Dios sobre el pecador no es por naturaleza tan frecuente como la alimentación diaria. La historia muestra un cambio extraordinariamente grande en la frecuencia de recibir el sacramento de la penitencia. También en la vida particular del cristiano es posible una gran diferencia. La determinación exacta de la frecuencia de la confesión es cosa de experiencia y de la legislación positiva de la Iglesia. Cfr. X. Hecht, *Die Häufigkeit der Beicht im Kirchenrecht*, en "Liturgisches Leben" 2 (1935), 259-269. El papa Benedicto XIV declaró el 3 de diciembre de 1749: "Por institución divina, el precepto de la confesión sólo se refiere a los pecados mortales, no a los veniales... Pero la Iglesia puede mandar que se confiesen también los pecados leves... Esto se deduce también de la ordenación de Clemente V en la asamblea clementina, en la cual los monjes fueron obligados a confesar por lo menos una vez al mes, aunque se pueda y se deba suponer con verosimilitud que la mayoría de los monjes sólo tienen pecados leves. Es además seguro que para la obtención de la indulgencia

jubilar—entre otras obras que no son de precepto, sino supererogatorias, como el ayuno, en días no incluídos en las leyes canónicas, o la visita a las basílicas como, en este jubileo—puede ser ordenada la confesión de los pecados veniales a los fieles que no tengan pecados mortales, aunque fuera de estas circunstancias y por naturaleza nadie necesita confesar los pecados veniales."

La confesión frecuente, incluso de los pecados leves, significa que el pecador introduce repetidamente en la muerte de Cristo la autocondena que realiza en el arrepentimiento y declara en la confesión. Así se somete al juicio de Dios, que perdona los pecados en la sentencia judicial salvífica de la Iglesia. Cada perdón de los pecados es una acción de la misericordia de Dios, un regalo al hombre pecador. Todo perdón de los pecados dentro de la Iglesia tiene también en cierto sentido reducido carácter sacramental, por que ocurre a través de Cristo, viviente en la Iglesia y sacramento original. Pero en el sacramento de la penitencia es especialmente evidente y visible el sometimiento del hombre pecador a la gracia de Dios y su ordenación a Cristo. El sometimiento al juicio sacramental de la penitencia es la más eficaz renuncia a toda independencia humana; en él confiesa el hombre que debe su salvación al Padre celestial, que le libra de los pecados a través de Cristo, que continúa viviendo en la Iglesia y que no lo debe a sí mismo.

Puesto que la penitencia es un juicio divino de gracia y se ordena primaria e inmediatamente a la aniquilación sacramental de los pecados, la confesión frecuente de los pecados veniales no puede justificarse suficientemente con la pura mención de las ventajas que la confesión piadosa tiene en la dirección espiritual. Sobre este tema dice K. Rahner (*Vom Sinn der häufigen Andachtsbeicht*, en "Zeitschrift für Aszese und Mystik" (1934), 323-336): "Por una parte, una dirección suficiente de conciencia es difícilmente realizable en muchos casos sólo en la confesión; con otras palabras: la dirección espiritual y los consejos fuera del sacramento son necesarios y útiles. Por otra parte, no se ve la razón de que no se haga, sobre todo fuera de la confesión. Si la confesión piadosa se ve unilateralmente desde el punto de vista de la dirección espiritual, corre siempre el peligro de sobreestimar la utilidad medicinal y psicológica, el peligro de convertir al sacerdote de ministro de un sacramento en fino psicólogo. Finalmente, y esto es decisivo, la utilidad o necesidad de una dirección de la conciencia para la vida espiritual justifica una dirección espiritual como función útil y necesaria de la vida espiritual, pero no funda un acontecer sacramental." Tampoco

se valora suficientemente el ser específico del sacramento de la penitencia cuando trata de justificarse su recepción frecuente exclusivamente por el aumento de gracia que tiene como consecuencia. Según Santo Tomás, al explicar un sacramento debe mantenerse su significación específica (S. c. G. 4, 73). El efecto, por tanto, debe ser interpretado y entendido desde su significación: "Cada sacramento ha sido instituído primariamente para un solo efecto, aunque puede tener efectos derivados. Y como el sacramento obra lo que significa, su efecto debe ser deducido de su significación" (*Suma Teológica,* Suplemento 30, 1). El sacramento de la penitencia es un juicio de gracia sobre los pecados; ésta es su esencia, y en ella puede y debe fundarse y justificarse la confesión frecuente, incluso de los pecados leves. Dice Rahner (*opus citatum*): "Lo mismo puede decirse del aumento de gracia; también esta importante misión de la vida espiritual puede conseguirse de distintas maneras, sobre todo si se quiere aumentar sacramentalmente mediante la Eucaristía; el asegurar, aumentar y perfeccionar la vida de gracia, el acrecentar el amor habitual y despertar del actual es el efecto primario y más propio de la santa Eucaristía. Es cierto que todos los sacramentos, y así también la confesión piadosa, aumentan la gracia. Pero precisamente porque este efecto es común a otras actividades de la vida espiritual, no basta esto para que se atribuya a la confesión piadosa un puesto propio y justificador junto a las otras actividades espirituales."

La cuestión fué explicada autoritativamente por Pío XII en la encíclica *Mystici Corporis.* La encíclica no aduce este o el otro motivo para justificar la confesión frecuente, sino todos juntos, y dice: "Esto mismo sucede con las falsas opiniones de los que aseguran que no hay que hacer tanto caso de la confesión frecuente de los pecados veniales, cuando tenemos aquella más aventajada confesión general que la Esposa de Cristo hace cada día con sus hijos, unidos a ella en el Señor por medio de los sacerdotes que están para acercarse al altar de Dios. Cierto que, como bien sabéis, venerables hermanos, estos pecados veniales se pueden expiar de muchas y muy loables maneras; pero para progresar cada día con más fervor en el camino de la virtud, queremos recomendar con mucho encarecimiento el piadoso uso de la confesión frecuente, introducido por la Iglesia no sin una inspiración del Espíritu Santo, con el que aumenta el justo conocimiento propio, crece la humildad cristiana, se desarraigan las malas costumbres, se hace frente a la tibieza e indolencia espiritual, se purifica la conciencia, se ro-

bustece la voluntad, se lleva a cabo la saludable dirección de las conciencias y aumenta la gracia en virtud del sacramento. Adviertan, pues, los que disminuyen y rebajan el aprecio de la confesión frecuente entre los jóvenes clérigos, que acometen una empresa extraña al Espíritu de Cristo y funestísima para el Cuerpo místico de nuestro Salvador." Pío XII resalta con la misma insistencia la significación de la confesión frecuente en la encíclica "Mediator Dei".

5. El Código de Derecho Canónico—según una costumbre ya larga en la Iglesia—determina, como objeto suficiente de la confesión, *también los pecados ya perdonados en otra confesión.* Benedicto XIV declaró el 26 de junio de 1749: "Aunque no es necesario confesar de nuevo los pecados anteriomente confesados, creemos que es saludable confesarlos de nuevo por la vergüenza que eso da y que es parte importante de la confesión." Con esas razones aconseja la práctica de la confesión general con motivo del jubileo. Aunque es cierto que los pecados ya confesados pueden confesarse de nuevo, no es nada fácil explicarlo. Es difícil la cuestión de a qué se refiere y ordena la absolución cuando los pecados confesados ya han sido perdonados. No puede decirse que Dios puede perdonar varias veces un pecado, lo mismo que un hombre perdona a otro muchas veces la misma ofensa; en el último caso se trata de un proceso de indulgencia que puede ser renovado muchas veces; pero el perdón de los pecados por parte de Dios se trata de una acción que afecta y transforma el ser. El perdón divino aniquila el pecado en cuanto culpa, de manera que ya no existe más. Lo que ha sido aniquilado y ya no existe en el mundo, no puede ser aniquilado otra vez. Tampoco puede decirse que la absolución obra un aumento de gracia y que con eso se justifica. Para que las palabras de la absolución no queden faltas de sentido deben tener su efecto esencial e inseparable de ellas incluso en la confesión de pecados ya perdonados; tal efecto es el perdón de los pecados. Con Santo Tomás de Aquino podemos explicar el proceso sacramental de la manera siguiente: la nueva absolución no borra la culpa de los pecados, que ya está borrada, sino los restos del pecado, sea en su totalidad, sea al menos en parte. Tal resto son los castigos merecidos por el pecado, la inclinación a pecar fomentada por la acción pecaminosa y la pereza para la vida espiritual. Culpa, castigo y mala inclinación forman parte cuando se perdona la culpa; pero las otras partes de esa estructura siguen existiendo, al menos en parte, hasta que sean completamente borradas. "En la absolución de pecados

ya perdonados, el perdón consiste en la eliminación de un impedimento a la eficacia de la gracia" (*Diekamp*). Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Comentario al Libro de las Sentencias*, lib. IV, dist. 17, q. 3). Esta explicación está bien justificada porque en la antigüedad cristiana el perdón completo de los pecados implicaba tanto el perdón de la culpa como el del castigo. Por tanto, no nos apartamos del lenguaje de la Iglesia antigua cuando llamamos también perdón al perdón del castigo y referimos a él la absolución.

§ 269

Satisfacción

I. *Su necesidad y sentido*

1. El cumplimiento de la penitencia era en la antigüedad cristiana la parte más importante de todo el proceso de la penitencia; por ella se llamaba a la penitencia bautismo costoso y difícil. El cumplimiento de la penitencia por parte del pecador era considerado como un sustitutivo del castigo eterno, que había merecido el pecado; por eso la penitencia debía ser severa, dura y larga; y por eso también no se concedía fácilmente la reconciliación a un pecador antes de que hubiera hecho larga penitencia. ¿Cuándo podía considerarse la penitencia como suficiente? Se tenía la convicción de que era Dios quien determinaba la medida y cantidad de la penitencia. Para nosotros es un misterio el castigo que Dios impone a un hombre; por eso no era seguro si era suficiente o no la penitencia hecha por el penitente. San Cipriano y San Clemente de Alejandría dicen que el pecador debe terminar de cumplir su penitencia en la otra vida, en caso de que se le hubiera concedido la reconciliación antes de terminarla. Gracias a ese convencimiento, la Iglesia pudo ir suavizando y simplificando la penitencia impuesta hasta llegar a las formas fáciles de penitencia que hoy tenemos.

De la satisfacción dice el Concilio de Trento (Sesión XIV, capítulo 8): "Finalmente, acerca de la satisfacción que, al modo que en todo tiempo fué encarecida por nuestros Padres al pueblo cristiano, así es ella particularmente combatida en nuestros días, so capa de piedad, por aquellos que tienen apariencia de piedad, pero

han negado la virtud de ella (*II Tim.* 3, 5), el Concilio declara ser absolutamente falso y ajeno a la palabra de Dios que el Señor jamás perdona la culpa sin perdonar también toda la pena (*Cant.* 12 y 15). Porque se hallan en las Divinas Letras claros e ilustres ejemplos (cfr. *Gen.* 3, 16-17; *Num.* 12, 14; 20-11; *II Reg.* 12, 13, etcétera), por los que, aparte la divina tradición, de la manera más evidente se refuta victoriosamente este error. A la verdad, aun la razón de la divina justicia parece exigir que de un modo sean por El recibidos a la gracia los que antes del bautismo delinquieron por ignorancia; y de otro, los que una vez liberados de la servidumbre del demonio y del pecado, y después de recibir el don del Espíritu Santo, no temieron violar a sabiendas el templo de Dios (*I Cor.* 3, 17) y contristar el Espíritu Santo (*Eph.* 4, 30). Y dice por otra parte con la divina clemencia que no se nos perdonen los pecados sin algún género de satisfacción, de suerte que, venida la ocasión (*Rom.* 7, 8), teniendo por ligeros los pecados, como injuriando y deshonrando al Espíritu Santo (*Heb.* 10, 29), nos deslicemos a otros más graves, atesorándonos ira para el día de la ira (*Rom.* 2, 5; *Iac.* 5, 3). Porque no hay duda que estas penas satisfactorias retraen en gran manera del pecado y sujetan como un freno y hacen a los penitentes más cautos y vigilantes para adelante; remedian también las reliquias de los pecados y quitan con las contrarias acciones de las virtudes los malos hábitos contraídos con el mal vivir. Ni realmente se tuvo jamás en la Santa Iglesia de Dios por más seguro camino para apartar el castigo inminente del Señor, que el frecuentar los hombres con verdadero dolor de su alma estas mismas obras de penitencia (*Mt.* 3, 28; 4, 17; 11, 21). Añádase a esto que al padecer en satisfacción por nuestros pecados, nos hacemos conformes a Cristo Jesús, que por ellos satisfizo (*Rom.* 5, 10; *I Io.* 2, 1) y de quien viene toda nuestra suficiencia (*II Cor.* 3, 5), por donde tenemos también una prenda certísima de que, si juntamente con El padecemos, juntamente también seremos glorificados (cfr. *Rom.* 8, 17). A la verdad, tampoco es esta satisfacción que pagamos por nuestros pecados de tal suerte nuestra, que no sea por medio de Cristo Jesús; porque quienes, por nosotros mismos, nada podemos, todo lo podemos con la ayuda de Aquel que nos conforta (cfr. *Phil.* 4, 13). Así no tiene el hombre de qué gloriarse, sino que toda nuestra gloria está en Cristo (cfr. *I Cor.* 1, 31; *II Cor.* 2, 17; *Gal.* 6, 14), en el que vivimos, en el que nos movemos (cfr. *Act.* 17, 28), en el que satisfacemos, haciendo frutos dignos de penitencia (cfr. *Lc.* 3, 8), que de El tienen su fuerza, por El son ofrecidos al Pa-

dre, y por su medio son por el Padre aceptados" (D. 904). Y en el canon 12: "Si alguno dijere que toda la pena se remite siempre por parte de Dios juntamente con la culpa, y que la satisfacción de los penitentes no es otra cosa que la fe por la que aprehenden que Cristo satisfizo por ellos, sea anatema" (D. 922). Y en el canon 13: "Si alguno dijere que en manera alguna se satisface a Dios por los pecados en cuanto a la pena temporal por los merecimientos de Cristo con los castigos que Dios nos inflige y nosotros sufrimos pacientemente o con los que el sacerdote nos impone, pero tampoco con los espontáneamente tomados, como ayunos, oraciones, limosnas y también otras obras de piedad, y que por lo tanto la mejor penitencia es solamente la nueva vida, sea anatema" (D. 923). Y el canon 14: "Si alguno dijere que las satisfacciones con que los penitentes, por medio Cristo Jesús, redimen sus pecados, no son culto de Dios, sino tradiciones de los hombres que oscurecen la doctrina de la gracia y el verdadero culto de Dios y hasta el mismo beneficio de la muerte de Cristo, sea anatema" (D. 924).

2. Por satisfacción sacramental hay que entender las buenas obras y acciones penitenciales mediante las cuales deben ser liquidados totalmente o al menos en parte los castigos temporales que restan después de haber sido perdonada la culpa del pecado y de haber sido conmutada la pena eterna. La satisfacción supone dos hechos: que Dios inflige castigos por los pecados y que no siempre perdona los castigos al perdonar el pecado.

Respecto al castigo por los pecados debemos pensar también en los efectos del pecado sobre el yo del pecador: en la inclinación a cometer nuevos pecados causada por el pecado y en la división íntima del pecador (§§ 125 y 136).

A estos castigos infligidos por el pecado mismo, pueden sumarse otros impuestos desde fuera por Dios al pecador. La inflicción de castigos revela el misterio de la santidad de Dios; en el castigo el pecador siente su contradicción con Dios como dolorosa separación de Dios, fuente de la vida y de la felicidad. Cuando el pecador se somete al orden penal de Dios, reconoce su propia pecaminosidad y la santidad de Dios. Cfr. vol. II, §§ 136. 142. 156.

3. La Escritura da testimonios múltiples de que Dios no siempre perdona los castigos temporales al perdonar el pecado; por

ejemplo, *Gen.* 3, 14-19; *Num.* 20, 12; *II Sam.* 12, 13; *Col.* 1, 24; *I Cor.* 9, 27; *II Cor.* 7 10.

4. Mientras existió la severa, dura y larga penitencia, en la época de los Santos Padres, había el convencimiento de que con la reconciliación del pecador eran perdonados totalmente la culpa y el castigo; cuando la penitencia empezó a aligerarse y acortarse, se hizo con la convicción de que Dios daba al pecador en la otra vida ocasión de terminar la penitencia, que no hubiera cumplido en este mundo. Tal convicción se apoya en la fe de que el perdón de los pecados y conmutación de la pena eterna pueden estar separados del perdón de las penas temporales.

5. El sacerdote puede y debe imponer al pecador una penitencia conveniente (Sesión XIV, cap. 8 y canon 15; D. 905 y 925); se deduce evidentemente de la forma judicial del sacramento de la penitencia. Al aceptar la penitencia el pecador se inclina y somete a la orden de castigo que Dios da por boca del sacerdote. El estar dispuesto a satisfacer no es más que una *forma del arrepentimiento.* Pertenece, pues, esencialmente al sacramento; es la decisión de encarnar el arrepentimiento no sólo en las palabras, tal como ocurre en la confesión de los pecados, sino en obras; es la decisión de someterse al castigo de Dios. Significa por tanto una perfección y culminación de lo ocurrido interiormente al arrepentirse y de lo expresado por la palabra al confesar los pecados; es una piedra de toque y el verdadero crisol del arrepentimiento; significa el estar dispuesto a negar incluso con obras la mundanización ocurrida en el pecado y a demostrar con obras la amistad con Dios, traicionada al pecar.

Como el pecador mediante ese sometimiento a la orden divina de castigo se hace capaz de recibir el perdón, puede recibir la absolución antes de cumplir la penitencia. La absolución no se invalida por no cumplir la satisfacción, pero al no cumplirla se comete un nuevo pecado.

II. *Valor salvífico*

1. Mediante la satisfacción el pecador intenta remediar y enmendar ante Dios su acción injusta, al reconocerle de nuevo como Señor que puede atarle y obligarle, al dejarse atar con estrechas ligaduras con ese mismo fin; y así cumple los castigos que Dios le ha infligido (valor expiatorio de la satisfacción). No sabemos en

qué medida los cumple. A la vez mediante el cumplimiento de la penitencia es curado de las malas inclinaciones; así se previene y evita el pecado futuro; y, por fin, es remediado el desorden causado por el pecado. La penitencia tiene, pues, una función ontológica, otra psicológica y otra histórica.

Todo pecado trae al mundo confusión y desorden; se ve clarísimamente en la maldición que Dios pronuncia sobre la creación por culpa del primer pecado (*Gen.* 3, 14-19; *Rom.* 8, 20). El pecado ocurre en las cosas de este mundo (§ 263); es una entrega desordenada al mundo. (Existe también una entrega ordenada al mundo; en esta entrega el hombre ve y valora las cosas con los ojos y con el corazón de Dios.) La entrega desordenada al mundo por parte del bautizado es tanto más catastrófica cuanto que le ha sido donada la semilla de una vida nueva distinta de todas las formas de vida de este mundo, a saber, de la vida gloriosa de Cristo; el mundo no puede tener ya para él significación y sentido últimos. Cuando el bautizado se comporta con el mundo, como que el mundo fuera la última y definitiva realidad, cuando se desprende de su relación con Cristo, no sólo se pone en contradicción con su propia comunidad con Cristo—fundada en el bautismo—, sino que contradice también la ordenación del mundo a Cristo. Las cosas no se quedan indiferentes ante el pecado cometido en ellas; por el pecado caen también en desorden y confusión. El abuso que de ellas hace el hombre orgulloso e independiente lesiona su relación con Cristo y estorba en consecuencia sus mutuas relaciones.

El arrepentirse de los pecados importa el reparar los daños que ellos infirieron en el pecador mismo y en el mundo redimido por Cristo, tanto más cuanto que Dios confió al hombre el orden del mundo y el hombre es, por tanto, responsable de él. La acción pecaminosa no puede dejar de haber ocurrido, pero el pecador puede revocar la desordenada entrega a las criaturas y así orientar de nuevo hacia Dios su propio yo y las cosas, que están en relación con él.

Puede ocurrir de dos maneras: respondiendo de las consecuencias del pecado y reparando determinados daños causados por él (vgr. devolución de los bienes robados, retractación de una calumnia) y entregándose de nuevo a Dios—conservando la conveniente distancia frente al mundo—, mediante las obras penitenciales, que el sacerdote le imponga según su voluntad. Penitencia en sentido propio es el segundo modo de restablecer el orden, no el primero.

La ordenación a Dios se realiza, por ejemplo, en la oración y en la lectura de la biblia; la oración del bautizado es diálogo del hijo

con el Padre celestial, y, por tanto, la expresión natural de la unión con Cristo; pero a la vez es penitencia en cuanto que supone un esfuerzo para el hombre, inclinado hacia el pecado. El hombre está inclinado a abandonar a Dios. Debe sacudir la pereza para adorar a Dios, alabarle y glorificarle, rezarle y darle gracias; en la oración renuncia el hombre a su independencia; reconoce a Dios como Señor a quien hay que conceder tiempo. Al leer la Biblia el hombre ejercita su disposición a escuchar obedientemente la palabra de Dios.

El mantenerse a distancia del mundo es una confesión de la transitoriedad de las formas terrestres de vida y de la eternidad y plenitud de la vida divina. Quien se mantiene a distancia de las cosas indica que no ve en ellas el último y supremo valor, sino que, más bien, las ve en Dios. En la antigüedad cristiana se hacían, sobre todo, tres o cuatro penitencias: ayuno (junto con limosnas), vigilia y abstinencia. Comida, bienes, sueño y unión sexual son supuestos necesarios de la vida de este mundo. Mediante el ayuno y las limosnas el hombre se mantiene a distancia de las fuerzas y bienes que soportan la vida terrena; mediante la continencia sexual renuncia a la acción que funda y origina esa misma vida; significa, por tanto, la forma más general y amplia en que se practica ese guardar distancia frente a las cosas de este mundo. El mantenerse a distancia de las cosas terrenas no debe confundirse con el desprecio del mundo. Las formas terrenas de vida son creación de Dios. Quien crea en Dios será impulsado por el amor mismo de Dios hacia el amor de las cosas creadas por el amor de Dios; pero no las amará definitivamente, como que fueran lo último que puede darse; las amará en Dios y desde Dios. El mantener la distancia frente a las cosas no tiene más sentido que el mantener despierta o despertar la conciencia del carácter de no ultimidad de las cosas, y de orientar la mirada hacia Dios. La renuncia a las cosas terrenas no descansa, por tanto, en sí misma, sino que está unida a la orientación hacia Dios, a la vida y descanso en Dios, al intercambio de vida con Dios. Mediante las obras de satisfacción el hombre revoca arrepentidamente su desordenada mundanidad y su apartamiento de Dios. De aquí se deduce que lo que decide sobre el valor de la satisfacción no es la duración de ella, sino la cantidad del amor. J. Pinsk, *Busse und Liturgie*, en "Liturgisches Leben" 1 (1934), 49-58. Cfr. vol. V, § 217, VII.

2. En la satisfacción se expresa de modo especialmente claro la sentencia de muerte contra la independencia y orgullo del pecado

—dictada ya por el arrepentimiento, porque el hombre deja que otro determine lo que debe hacer y se conforma a esa determinación. La satisfacción humana es participación en la cruz de Cristo y, por tanto, una epifanía de la cruz; por eso en la antigua Iglesia era tan difícil y amarga; debía tener carácter de Crucifixión (mortificación-Castigatio). Quien había sido arrebatado a la caducidad del mundo mediante el bautismo y había recaído en ella, debía apartar su alma del reino del pecado y del mundo participando en la muerte de Cristo mediante la esforzada y amarga autocrucifixión y así volver a la casa del Padre celestial a través de Cristo; tal vuelta sólo es posible a través de Cristo; es el fruto conjunto del Viernes Santo y del día de Pascua. La penitencia significa, pues, gracia.

Según esto, las obras satisfactorias del penitente no oscurecen las de Cristo; el hombre no hace tales obras por desconfiar de Cristo, sino porque cree en El. En la acción humana se realiza la obra de Cristo; es Cristo mismo quien obra en la acción del hombre; sólo por eso las obras penitenciales mínimas de hoy pueden tener virtud para expiar verdaderamente los pecados. El pecador que hace penitencia es una manifestación de Cristo crucificado; en la autocrucifixión que se le impone está presente la dinámica de la muerte en cruz de Cristo.

Cristo no nos ha salvado de forma que su obra redentora sea como un suceso mágico que cae sobre nosotros o de forma que seamos cogidos y empujados por El como por una máquina, sino que gracias a su obra redentora nuestro ser y nuestras fuerzas se llenan de la vida de Dios y son puestas en movimiento hacia Dios. Debemos ser incorporados a la vida de Cristo; por la participación en la vida de Cristo y la incorporación en El se realiza la salvación de cada individuo. A la vez Cristo mismo llega a su plenitud; mediante la incorporación de su cuerpo—la Iglesia—logra Cristo la plenitud. Esto implica que la acción de Cristo, su pasión, su entrega al Padre y su satisfacción se plenifican y completan en la acción, pasión, entrega y satisfacción de la Iglesia y de sus miembros (§ 169). La penitencia de los cristianos tiene, por tanto, una función de integración: integra la obra de Cristo en la totalidad.

El hecho de que la voluntad de satisfacer sea supuesto del perdón indica que en el sacramento de la penitencia se unen muy íntimamente dos cosas que parecen excluirse: la más alta exigencia del hombre a sí mismo y el supremo esfuerzo por una parte y el salvífico dejarse-regalar por otra (E. Walter).

Aunque para recibir el sacramento sólo es necesaria la voluntad de cumplir la penitencia impuesta por el sacerdote, el arrepentimiento verdaderamente vivo y el agradecimiento profundo deben impulsar al hombre a seguir haciendo obras de expiación después de cumplir la penitencia impuesta, al menos estando dispuesto a recibir con verdadera entrega los dolores que la providencia le envíe; justamente así podrá medir la seriedad de su conversión. Aunque el pecado ha sido totalmente borrado por el perdón de Dios y el pecador puede volver a vivir en perfecta unidad con Dios y con confianza completa en El, no debería, sin embargo, olvidar del todo de qué abismo ha sido sacado por Dios y por ello debería ensalzar la misericordia de Dios con sincera expiación.

§ 270

Virtud salvadora del sacramento de la penitencia

1. El sacramento de la penitencia—como todo lo que acontece en el espacio de la creación—sirve a la glorificación de Dios y, por tanto, a la salvación del hombre. De dos maneras sirve a la glorificación de Dios: porque Dios revela en él su gloria, santidad, amor y justicia y porque el hombre reconoce la santidad y la misericordia de Dios. Esto último va incluído en la recepción del sacramento; pues en él confiesa el hombre tanto su pecaminosidad como la santidad y misericordia de Dios. La palabra confesión (*confessio*) significa por una parte declaración y confesión de los propios pecados y por otra glorificación o encomio de Dios.

2. Según la doctrina del Concilio de Trento, el sacramento de la penitencia obra el perdón de los pecados; esto se deduce del signo externo del sacramento, que significa perdón de pecados. Cfr. § 266.

Una mirada a la historia explicará la *especie de su causalidad*. En la Iglesia antigua el perdón de los pecados causado por el sacramento de la penitencia fué interpretado de diversas maneras; es seguro que la reconciliación canónica fué entendida no como un momento ascético canónico, sino como verdadera liberación de los pecados. En los textos antiguos encontramos la convicción de que la creación de la Iglesia, cuerpo y esposa de Cristo, es lo que concede infaliblemente el perdón al pecador arrepentido.

Pero en la época de los Padres, en la vuelta del pecador a la Iglesia o comunidad llena del Espíritu Santo se ve, sobre todo, la garantía del perdón de los pecados. El perdón de los pecados, según esta concepción, no es la consecuencia de la reconciliación con la Iglesia, sino que más bien la reconciliación misma con la Iglesia es el signo sacramental de la reconciliación con Dios; al "desatar" el obispo o el sacerdote en la tierra, desata El en el cielo. La Iglesia perdona, por tanto, la culpa ante Dios al reconocer al hombre la plena incorporación a la Iglesia. Según esta explicación la reconciliación con la Iglesia, por tanto la reconciliación canónica y eclesiástica, es el primer efecto salvífico del sacramento; y ella a su vez es el signo eficaz del perdón de los pecados y la realización de la comunidad de gracia con Dios.

La praxis de la antigua Iglesia, sin embargo, corre el peligro de un malentendido. Tal peligro consiste en que la restauración de la plena incorporación a la Iglesia sea considerada no como signo sacramental eficaz del perdón de los pecados, sino sólo como condición de la eficacia de la penitencia subjetiva, que sería la única causa del perdón de los pecados. Pero tal doctrina no está necesariamente unida con la antigua recepción de la fuerza salvadora de la reconciliación. Más bien puede decirse que la antigua doctrina de la reconciliación es perfectamente compatible con el dogma de la virtud de borrar los pecados propia del sacramento de la penitencia. La reconciliación con la Iglesia representa en cierto modo el camino por el que se consigue la liberación de los pecados.

Este camino es sugerido por el carácter comunitario del pecado; con el pecado el bautizado ha ofendido y lesionado a la comunidad; ha sido excluído de la comunidad de vida. (En realidad no puede perder su carácter de miembro de la Iglesia. La estructura y configuración de Cristo le quedan aún después de los más graves pecados; pero ya no se llena con la vida que fluye por toda la Iglesia.) Mediante el sacramento de la penitencia es incorporado de nuevo a la comunidad de vida de la Iglesia. Cfr. W. Becker, *Die Busse als Sakrament der Kirche*, Heft 3 (cuaderno 3), 1935, 246-254. Este primer efecto inmediato del sacramento de la penitencia es, por su parte, signo eficaz de otro fruto del sacramento: de la anulación de los pecados. La reconciliación de la Iglesia es, según esta concepción, *res et sacramentum de la penitencia* (Cfr. § 225).

Santo Tomás habla del *ornatus animae*. Según él, los sacramentos obran este adorno como causas instrumentales. El *ornatus animae*, por su parte, obra como una disposición. Por tanto, según

Santo Tomás, causa eficiente y causa dispositiva se unen en una totalidad única. Resumiendo podríamos decir que para Santo Tomás los sacramentos son causas instrumentales. Santo Tomás no identifica el *ornatus animae* con el restablecimiento de la comunidad de la Iglesia, sino con la *penitentia interior*; según él, tiene la significación de una disposición última para la comunicación del Espíritu Santo y el perdón de los pecados. Con esta explicación de la *res et sacramentum* de la penitencia, Santo Tomás va más allá de los Santos Padres, en cuanto que, según él, la reconciliación con la Iglesia debe ser llamada *res et sacramentum* de la penitencia. Podría, sin embargo, intentarse una armonización de Santo Tomás y de los Santos Padres. Pues lo que Santo Tomás llama *poenitentia interior* desarrolla su eficacia únicamente dentro de la Iglesia. La readmisión en la Iglesia es la respuesta que la Iglesia da autoritariamente a la disposición penitencial del pecador. La readmisión en la Iglesia representa la importancia pública y canónica de la penitencia del individuo. Disposición penitencial y readmisión en la Iglesia son los dos lados del mismo proceso; la penitencia en cuanto *res et sacramentum* incluye ambos. El *ornatus animae* es una totalidad unitaria a cuya construcción contribuyen la penitencia subjetiva del pecador y la readmisión canónica y eclesiástica. El acento recae además en la actividad de la Iglesia. El *ornatus animae* puede definirse en resumen como readmisión en la Iglesia; en ella está incluída como elemento evidente la *poenitentia interior*. En la totalidad unitaria Santo Tomás considera especialmente el rasgo individual y la Iglesia antigua destaca el momento comunitario.

Podríamos completar la reflexión anterior de la manera siguiente: como hemos visto, en cada sacramento ocurre una forma especial de encuentro con Cristo; por eso obra cada sacramento un modo especial de semejanza a Cristo y de unión con El. Bautismo, confirmación y orden imprimen en quien los recibe un carácter indeleble; pero también los demás sacramentos configuran a quien los recibe con Cristo de una manera especial; la penitencia le asemeja a Cristo sometiéndose en la cruz al juicio del Padre y venciendo la maldición del pecado. Mediante esta semejanza el carácter bautismal sufre una determinada transformación; en la estructura cristiana del bautizado surgen y se producen rasgos que hasta entonces no estaban visibles; gracias a eso el bautizado pertenece a la Iglesia y está en ella de un modo nuevo; al pecar gravemente no dejó de ser miembro de la Iglesia, aunque no era alcanzado por la corriente de vida divina que fluye por la Iglesia; pero ahora

está en la Iglesia como hombre traspasado por el juicio de Dios y perdonado. La nueva semejanza con Cristo y el nuevo modo de incorporación en la Iglesia se pertenecen recíprocamente: se comportan y fundan mutuamente.

Ambos procesos, que en el fondo no son más que dos lados o aspectos del mismo acontecer, pueden llamarse *res et sacramentum*.

3. El nuevo modo de semejanza a Cristo y de incorporación a la Iglesia es signo eficaz de la vida de Cristo nuevamente regalada por Dios; esa vida implica, como hemos visto, comunidad con Cristo, participación en la vida trinitaria divina y gracia santificante (cfr. vol. V, § 179; vol. VI, § 226). Todo esto es concedido al ser aniquilado el pecado mortal y conmutada la pena eterna. La aniquilación de los pecados graves cometidos después del bautismo es el efecto salvífico más importante del sacramento de la penitencia. Véase en el § 184 la cuestión del sentido de lo que ocurre al ser perdonados los pecados. Frente a montanistas, novacianos y donatistas la Iglesia ha enseñado siempre que todos los pecados graves cometidos después del bautismo son perdonables. Sólo la falta de disposición penitencial del pecador estorba el perdón. Con esta doctrina la Iglesia se declara partidaria de las palabras de Cristo y mantiene abiertas para todos los arrepentidos las puertas de la misericordia de Dios. Cristo transmitió a los Apóstoles y a sus sucesores sin limitaciones ni restricciones el poder de perdonar. Poder que debe ser tan amplio como el suyo, el de Cristo, que se funda en la misión del Padre. Cfr. § 264.

Aunque el efecto inmediato del sacramento de la penitencia es la reconciliación con la Iglesia y una especial semejanza a Cristo, la absolución canónica no coincide formalmente con el perdón divino. Pero el perdón canónico borra indefectiblemente los pecados. Como hemos visto, la Tradición está a favor de esta explicación del perdón de los pecados en el sacramento de la penitencia; pero también la Escritura la insinúa. Según *Mt.* 18, 18, lo que los discípulos aten y desaten en la tierra será atado y desatado en el cielo. Ese atar y desatar se ejercitan en el excluir de la Iglesia y en el dejar o readmitir en ella; su decisión tiene validez también para el cielo; por tanto, obra el perdón a través de Dios. La reconciliación con la Iglesia simboliza y causa el perdón de Dios. *Io.* 20, 23 puede entenderse en el sentido de que los discípulos obran inmediatamente como plenipotenciarios de Dios, por tanto, en el sentido de que el perdón divino es realizado formalmente en su acción de per-

donar. Pero el texto se explica también interpretándolo, como que el perdón de Dios sigue siempre al perdón de los Apóstoles, por tanto, como que los Apóstoles causan mediatamente el perdón de Dios. Esta explicación parece la más plausible si nos atenemos al texto, pues los discípulos aparecen como agentes en las dos proposiciones (a quien vosotros perdonareis los pecados, etc.), pero no en las dos últimas (les serán retenidos). Cfr. B. Poschmann, *Paenitentia secunda*, 11; Fr. B. Xiberta, *Claves Ecclesiae*, 1922.

Como el pecado grave es borrado por la gracia santificante y ésta no puede coexistir junto con el pecado grave, todos los pecados mortales son perdonados a la vez y no uno después de otro. Cuando después de la confesión se vuelva a cometer pecados mortales, los pecados graves perdonados antes no vuelven a revivir.

4. Cuando sólo hay pecados leves que confesar, el efecto inmediato del sacramento de la Penitencia consiste también en un nuevo modo de semejanza a Cristo y de incorporación en el cuerpo de Cristo; pero el penitente no es de nuevo incorporado a la Iglesia como miembro viviente, sino que crece con mayor fuerza dentro de la Iglesia y de Cristo; se aumenta en él la vida divina; son borrados los pecados leves confesados con arrepentimiento. La aniquilación de los pecados no ocurre, claro está, mediante la concesión de la gracia santificante, sino mediante el crecimiento de la gracia o del amor. Pueden ser perdonados determinados pecados veniales y otros no.

5. La vida divina nuevamente regalada o fortalecida por el sacramento de la Penitencia tiene una coloración especial (gracia sacramental), pues está traspasada y formada por el nuevo modo de semejanza a Cristo, obrado gracias al sacramento; está, pues, caracterizada por ser la vida divina de un hombre que ha pasado por el juicio de la cruz y ha sido liberado del pecado; a la vez está íntima y esencialmente ordenada a la repulsa de los pecados que han sido aniquilados por el sacramento; por tanto, es una garantía de que al penitente le han sido concedidas las fuerzas con las que puede vencer la tentación de volver a cometer los pecados ya aniquilados.

Las advertencias del confesor son una ayuda, para que el penitente se enfrente en el futuro sin ninguna traba con la tarea de vencer el pecado, que le ha sido dada junto con la gracia santificante y para que acepte la gracia en su corazón, en su voluntad y en su

ánimo y así pueda lograr el éxito. Cuanto más expresamente se refieran tales advertencias a esto, tanto más claramente se ajustarán al suceso sacramental.

6. Mediante el sacramento de la Penitencia son también borrados algunos castigos temporales del pecado (cfr. § 268). A veces, según el Concilio de Trento, la aniquilación de los pecados va unida con la buena disposición de ánimo y la consolación espiritual; pero esto es un efecto adyacente, que puede faltar (cfr. § 196).

Estos efectos del sacramento de la Penitencia demuestran que la penitencia reproduce a grandes rasgos el estado creado por el bautismo. En quien ha sido liberado de los pecados graves por medio de la penitencia, la gracia bautismal puede seguir desarrollando su eficacia.

La mayoría de los teólogos opina con Suárez que la vida divina es regalada de nuevo con la misma fuerza y poder que tenía antes de los pecados graves y que incluso es acrecentada por el sacramento de la penitencia. Pero con más razón debe suponerse con Santo Tomás que la fuerza de la vida divina depende de la medida de disposición y amor con que el penitente se convierta de nuevo a Dios.

§ 271

Ministro del sacramento de la penitencia

1. El *ministro principal* de la penitencia—lo mismo que de los demás sacramentos—es Cristo. En definitiva, es el Padre mismo quien realiza los sacramentos por medio de Cristo en el Espíritu Santo. Cristo es la Cabeza de la Iglesia, su cuerpo. El Espíritu Santo es alma y corazón de la Iglesia. Cuando el Padre realiza el sacramento mediante Cristo en el Espíritu Santo, obra el perdón de los pecados por medio de la Iglesia y en la Iglesia. Según San Agustín, el instrumento de Dios en la santificación de cada uno es la Iglesia total, la comunidad de los santos. La comunidad de la Iglesia no es un instrumento muerto, sino vivo y activo: el "nosotros" de la Iglesia sólo puede ser activo, sin embargo, a través de sus miembros; hay acciones en la Iglesia que están reservadas a miembros totalmente determinados, a saber, a los que han reci-

bido el orden sacerdotal especial; tales acciones no pueden ser realizadas por los demás. También en esa acción obra el "nosotros" de la Iglesia; pero la comunidad de la Iglesia sólo puede ser activa a través de los miembros suyos, que están capacitados para ello. Cfr. §§ 170 y 173.

2. La administración de la penitencia está reservada por *disposición de Cristo al obispo o al sacerdote.*

El Concilio de Trento explica así este dogma de fe (sesión XIV, cap. 6): "Acerca del ministro de este sacramento declara el santo Concilio que son falsas y totalmente ajenas a la verdad del Evangelio aquellas doctrinas que perniciosamente extienden el ministerio de las llaves a otros que a los obispos y sacerdotes (can. 10), por pensar que las palabras del Señor: Cuanto desatareis sobre la tierra, será también desatado en el cielo (*Mt.* 18, 18) y: A los que perdonareis los pecados, les son perdonados, y a los que se los retuviereis, les son retenidos (*Io.* 20, 23), de tal modo fueron dichas indiferente y promiscuamente para todos los fieles de Cristo contra la institución de este sacramento, que cualquiera tiene poder de remitir los pecados, los públicos por medio de la corrección, si el corregido da su aquiescencia; los secretos, por espontánea confesión hecha a cualquiera. Enseña también que aun los sacerdotes que están en pecado mortal ejercen como ministros de Cristo la función de remitir los pecados por la virtud del Espíritu Santo, conferida en la ordenación, y que sienten equivocadamente quienes pretenden que en los malos sacerdotes no se da esta potestad. Mas, aun cuando la absolución del sacerdote es dispensación de ajeno beneficio, no es, sin embargo, solamente el mero ministerio de anunciar el Evangelio o de declarar que los pecados están perdonados; sino a modo de acto judicial, por el que él mismo, como juez, pronuncia la sentencia (can. 9). Y, por tanto, no debe el penitente hasta tal punto lisonjearse de su propia fe que, aun cuando no tuviere contrición alguna, o falte al sacerdote intención de obrar seriamente y de absolverle verdaderamente; piense, sin embargo, que por su sola fe está verdaderamente delante de Dios absuelto. Porque ni la fe sin la penitencia otorgaría remisión alguna de los pecados ni otra cosa sería sino negligentísimo de su salvación quien, sabiendo que el sacerdote le absuelve en broma, no buscara diligentemente otro que obrara en serio" (D. 902).

a) Según San Mateo (18, 18), y según San Juan (20, 23), Cristo transmitió el poder de perdonar pecados sólo a los Apóstoles en

cuanto portadores de la autoridad de la Iglesia. No es seguro si *Mt.* 18, 18 está en íntima relación con los dos versillos siguientes: "Aún más: os digo que si dos de vosotros conviniereis sobre la tierra en pedir cualquier cosa, os lo otorgará mi Padre que está en los cielos. Porque donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos" (*Mt.* 18, 19-20). Si hay relación íntima, el atar y desatar implican una oración segura de ser escuchada. El efecto jurídico del atar y desatar no se pone en cuestión con esa interpretación. Aunque la validez ultramundana de la decisión dada por la Iglesia sobre el pecador sea consecuencia de su oración dirigida al Padre en nombre de Jesús, nada cambia por eso el hecho de que los discípulos, en cuanto representantes de Cristo, encargados por Cristo, obren tal efecto supraterreno mediante su atar y desatar en la tierra. Los versillos 19 y 20 darían entonces una fundamentación de la fuerza maravillosa del acto de la Iglesia. Toda oración en común de quienes se reúnen en nombre de Cristo está segura de ser oída, porque Cristo mismo reza con ellos. Y si eso vale de dos o tres, mucho más debe valer de los discípulos que representan la amplia comunidad de la Iglesia; su atar y desatar sobre la tierra está unido a la oración por la validez de ese acto en el cielo; el Señor les prometió solemnemente que tal oración sería escuchada con toda seguridad. Por tanto, aunque existiera la relación tal como la hemos interpretado, el poder de atar y desatar no habría sido por eso concedido a todos los miembros de la Iglesia; está reservado a los Apóstoles.

b) En la *época posapostólica* encontramos desde el principio la convicción de que la administración de la penitencia incumbe al obispo o al sacerdote delegado por él (cfr. § 264). El perdón del obispo, según San Ignacio, garantiza el perdón de Dios; Dios perdona en razón de la penitencia y a la penitencia pertenece la reconciliación con la Iglesia, cuya concesión depende del obispo. Según el Pastor Hermas, incumbe a los superiores la realización de la disciplina de la penitencia. Según San Clemente de Alejandría, son los presbíteros, y antes el obispo, quienes tienen que decidir sobre la excomunión y readmisión. También hay testimonios de los siglos posteriores, según los cuales la penitencia canónica está bajo la exclusiva dirección de los órganos eclesiásticos, y sin duda bajo la dirección del obispo del lugar.

Los sacerdotes participaban sólo limitadamente en el ejercicio

del poder penitencial canónico; durante los seis primeros siglos no tuvieron poder independiente o autónomo; su misión consistía en ayudar al obispo a imponer la penitencia y conceder la reconciliación. La ayuda podía ser de distintas maneras; el obispo se hacía aconsejar de ellos, antes de la imposición de la penitencia canónica y antes de la reconciliación; tomaban parte en la vigilancia de los penitentes, sobre todo, en las comunidades grandes y complicadas; los pecadores confesaban muchas veces su delito a un presbítero de su diócesis, que les admitía al estado de penitentes, y, sobre todo, los sacerdotes debían ejercitar el poder penitencial en nombre del obispo, en caso de que éste no pudiera, por ejemplo en los casos de enfermos, que deseaban y pedían penitencia, en peligro de muerte. Como una gran parte de los cristianos aplazaba la penitencia hasta la hora de la muerte, de forma que la penitencia de enfermos se convirtió en la forma ordinaria de penitencia desde el siglo IV, las tareas de los sacerdotes en la administración del sacramento de la penitencia fueron haciéndose cada vez más numerosas. Pero no podía conceder penitencia a ningún pecador ni readmitirle en la Iglesia sin previa orden del obispo o sin necesidad. Tal ley está atestiguada por Dámaso (366-384) respecto de Roma, y por los Sínodos de Cartago (387-390) y de Hipona (393) respecto de Africa. Cfr. también *Liber Pontificalis*, ed. Mommsen, en "Monumenta G. Hist. Gesta Pontificum", Roma, vol. I, 43, 112; cfr. B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbusse im Ausgang des christlichen Altertums*, 1928, 48-57. Mayor independencia tenían los sacerdotes en España. El III Sínodo de Toledo (589) dice sin más que el ministro del sacramento de la penitencia es el obispo y el sacerdote. Cuanto más se extienden las comunidades cristianas, tanto menos podía atender el obispo solo las obligaciones canónicas, y tuvo que ir aumentando la independencia y autonomía de los presbíteros. Tal evolución fué más fomentada aún al extenderse la costumbre de la penitencia canónica secreta durante los siglos VII y VIII.

Aunque en la antigüedad cristiana el ministro del sacramento de la penitencia fué el obispo, la comunidad entera participaba en la penitencia de uno de sus miembros; toda la comunidad debía ayudar a los hermanos pecadores con su oración y penitencia. Se atribuye especial fuerza y virtud a la intercesión de los mártires (cfr. *I Io.* 5, 14-16; Tertuliano, *La Penitencia* 10, 6; San Ambrosio, *Sobre la Penitencia* 2, 10; San Agustín, *Sermón* 392, 3; § 264.

3. En la Iglesia oriental encontramos una confesión que no se hacía ni al obispo ni a los sacerdotes, o por lo menos, que no tenía que hacerse a ellos (cfr. § 262). Cuando San Pacomio mandaba a los monjes confesar los pecados diarios a efectos de la dirección espiritual, era indiferente que el padre espiritual, a quien se hacía la confesión de los pecados, tuviera carácter sacerdotal o no; lo esencial era que estuviera lleno del espíritu de Dios y tuviera experiencia en la vida espiritual. Tal confesión estuvo originariamente al servicio de la dirección espiritual; pero en Oriente evolucionó de manera que incluso los laicos confesaban sus pecados a los monjes que tenían fama de santidad, para recibir de ellos la absolución. Los padres espirituales, sin tener en cuenta si eran sacerdotes o no, oían la confesión de quienes se les confiaban, les imponían penitencia; a veces la cumplían junto con ellos, y les daban la seguridad de que sus pecados eran perdonados. Desde las luchas de los iconoclastas (poco más o menos desde 800), en la Iglesia griega tenían los monjes casi exclusivamente en sus manos la administración del sacramento de la penitencia.

Simeón, el nuevo teólogo († 1041), trata de justificar tal forma de realizar el sacramento de la penitencia de la siguiente manera ("Carta sobre la Confesión", PL 215, 452 c): El poder de perdonar los pecados fué concedido por el Salvador a los Apóstoles, y éstos le transmitieron a sus sucesores, los obispos, y sólo a ellos. Pero cuando con el correr de los tiempos los superiores de la Iglesia se enredaron en los vicios y cayeron en múltiples herejías, les abandonó la gracia de Dios; por eso les fué quitado también ese poder. La gracia del espíritu pasó, sin embargo, a los monjes; claro que no a todos, sino sólo a aquellos que resplandecen por la santidad de su vida; tal santidad es revelada a los fieles por el don de hacer milagros, que les eleva a la dignidad apostólica. A ellos les ha sido concedido el poder de atar y desatar por Dios Padre y por su Hijo Jesucristo a través del Espíritu Santo, aunque no hayan recibido la imposición de manos del obispo.

Desde el siglo XIII se levanta un fuerte movimiento contra esa forma de administrar el sacramento de la penitencia. Poco a poco se llega a considerar al sacerdote como portador del espíritu y a atribuirle a él sólo el poder de perdonar pecados.

4. *También en Occidente* ha tenido una larga evolución la "confesión a los laicos". Según las reglas de los monasterios irlandeses y anglosajones, los monjes tenían que confesar diariamente,

y hasta varias veces al día, sus menores faltas y pecados delante de la comunidad del monasterio o delante del superior de la comunidad. Tal confesión se hacía valer como medio eficaz de mejoramiento y santificación; se trató, pues, de introducirla algo variada entre los laicos; se recomendó a los laicos hacer confesión recíproca de las faltas leves de cada día (confesión a laicos), además de la confesión sacramental que hacían al sacerdote. Para justificar este proceder se apelaba a Santiago (5, 16). El primero que enfrentó esta forma de confesión laical, como camino ordinario, por así decirlo, de borrar los pecados leves a la confesión hecha al sacerdote, fué San Beda el *Venerable*. La teoría de San Beda de la doble confesión de los pecados—una sacramental, hecha al sacerdote, y otra no sacramental, hecha a un laico—permaneció como norma en los siglos posteriores. Pero parece que no arraigó entre los laicos la costumbre de confesarse mutuamente los pecados leves. Jonás de Orleáns, por ejemplo, se queja de que, a excepción de los monjes, apenas acepte nadie la costumbre de confesarse los pecados leves mutuamente. Hincmaro de Reims, en su recomendación de tal confesión, indica el modo en que la confesión recíproca borra los pecados leves; según él, los perdona por las oraciones y buenas obras que los fieles hacen unos por otros. Cfr. A. Teetaert, *La confesion aux laiques dans l'église latine depuis le VIIIe jusqu'au XIVe siècle*, 1926; B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbusse im frühen Mittelalter*, 183-187; sobre Teetaert, cfr. A. M. Koeniger, en "Zeitschrift der Savignystiftung für Rechtsgeschichte", 1929, 654-664.

La alta estimación de la confesión de los pecados, fomentada por la misión irlandesa-anglosajona, condujo a tener por conveniente la confesión de pecados incluso mortales a un laico, en caso de que no hubiera un sacerdote. San Alberto Magno opina incluso que los laicos tienen poder para perdonar los pecados en caso de necesidad en virtud de la unidad de la fe y del amor. Santo Tomás de Aquino corrige un poco esa opinión; según él, el laico no tiene ningún poder para absolver; pero el que se confiesa es, sin embargo, absuelto en ese caso de necesidad, porque Cristo mismo borra los pecados. Cfr. J. Lechner, *Die Sakramentenlehre des Richard von Mediavilla*, 294-296.

5. Para la administración de la penitencia el sacerdote necesita no sólo la ordenación sacerdotal, sino además *el poder de jurisdicción* (poder pastoral sobre el penitente, al menos en el dominio sa-

cramental); tal poder puede ser dado con el cargo u oficio (poder penitencial ordinario) o transmitido al sacerdote en persona (poder penitencial delegado); con el sacramento del orden el sacerdote recibe la capacidad interna para la administración del sacramento de la penitencia; pero como en este sacramento la vida divina es comunicada en forma de sentencia jurídica, que obra la exclusión o readmisión en la comunidad de la Iglesia, se necesita el poder jurisdiccional del obispo o sacerdote sobre el penitente; el Papa tiene ese poder sobre todos los bautizados y puede concederle a los obispos y sacerdotes sobre todos los bautizados de la tierra. Pero en la realidad ocurre que los obispos y sacerdotes sólo tienen el poder de absolver a los penitentes dentro del espacio de su círculo pastoral. Cfr. Kl. Mörsdorf, *Der hoheitliche Charakter der sakramentalen Lossprechung*, en "Trierer Theol. Zeitschrift" 57 (1948), 335-348.

Como la administración del sacramento de la penitencia exige competencia jurídica, algunos pecados especialmente graves pueden *estar reservados* a la decisión del Papa o del obispo. Y se hace para dar conciencia al pecador de la gravedad de su pecado y para darle ocasión a un arrepentimiento más vivo. Pero para que esta reserva no pueda ser motivo de condenación para los fieles, en la hora de la muerte deja de haber reservas.

6. Mediante la limitación del poder de absolver a determinados miembros de la Iglesia—a quienes han recibido el sacramento del orden—no son divididos los bautizados en dos grupos distintos de pecadores y jueces de pecadores. La absolución es un servicio fraternal que los unos tienen que prestar a los otros; es una prestación del servicio ordenado por el amor de Dios; por tanto debe ser dada y recibida como regalo del amor de Dios. De este servicio tiene que usar todo el que peque, cualquiera que sea el cargo que tenga en la Iglesia. Cuando la absolución se da y recibe con conciencia de servicio, no se sobrepasará la medida de las tensiones, necesariamente dadas con la mediación salvífica de un hombre respecto a otro.

San Pablo escribe a los Gálatas, adoctrinándoles en estas dificultades: "Hermanos, si alguno fuere hallado en falta, vosotros, los espirituales, corregidle con espíritu de mansedumbre, cuidando de ti mismo, no seas también tentado. Ayudaos mutuamente a llevar vuestras cargas, y así cumpliréis la ley de Cristo. Porque si alguno se imagina ser algo, no siendo nada, a sí mismo se engaña.

Que cada uno examine sus obras, y entonces tendrá de qué gloriarse en sí y no en otro. Pues cada uno tiene que llevar su propia carga" (*Gal.* 6, 1-5). San Mateo escribe a continuación de la noticia de la transmisión del poder de perdonar pecados la parábola del siervo cruel, que por su crueldad merece el castigo de su señor (*Mt.* 18, 23-25). La parábola es una terrible advertencia de la necesidad de la paciencia y amor con el hermano pecador.

§ 272

Las indulgencias

I. *Concepto y división*

1. Dios ha impuesto castigos al pecado; tal imposición es revelación de la santidad y justicia de Dios; su aceptación por parte del hombre es reconocimiento de la santidad y autoridad de Dios y por tanto reparación. A la vez tiene carácter de expiación. Los castigos que Dios impone al pecador son uno de los escondidos misterios de su plan salvífico; Dios perdona, junto con los pecados graves, el castigo eterno; pero no siempre perdona todas las penas temporales. Esta es la convicción corriente de la antigua Iglesia. Debemos suponer que Dios impone castigos temporales en lugar de la pena eterna merecida y perdonada junto con el pecado grave. Las penitencias usuales antiguamente debían ser un sustitutivo del castigo eterno ordenado por Dios. Como nos es completamente desconocida la cantidad de castigo que Dios impone a un determinado pecado, se exigió a los pecadores una severa y larga penitencia, para que no hicieran demasiada poca expiación quedándose así por debajo de la medida penal determinada por Dios. Pero cuando se relajó el espíritu de penitencia, las penitencias tuvieron que ser suavizadas y acortadas. Entonces surge la cuestión de si tales penitencias mitigadas satisfacen la justicia de Dios y de cómo puede cumplirse ese plus de expiación, tal vez exigido por Dios. San Cipriano alude a la ocasión dada por el Señor en la otra vida de cumplir las penas no cumplidas aún. Los penitentes son además amonestados a que sigan haciendo penitencias voluntarias después de haber sido readmitidos en la Iglesia. Al comenzar se desarrolló,

a base de antiguas instituciones, una forma especial en que la Iglesia ayudaba a los liberados del pecado a librarse de las penas temporales del pecado: la indulgencia.

2. *Las indulgencias son el perdón—válido ante Dios—de las penas temporales, que deberían cumplirse por los pecados, cuya culpa ha sido ya perdonada.* Tales indulgencias constituyen lo que se llama "tesoro de la Iglesia" (obra expiatoria de Cristo y de los santos), y son administradas por los portadores de la autoridad eclesiástica a los vivos en forma de absolución (por "decisión jurisdiccional"), y a los muertos en forma de intercesión. Para definir la indulgencia es de decisiva importancia el hecho de que no significa perdón de los pecados, sino conmutación o aligeramiento de las penas temporales del pecado, no de las eternas ("indulto de una penitencia"). Sólo se indulta el castigo a quien se ha arrepentido de sus pecados y ha sido liberado de ellos; sin arrepentimiento y sin perdón de la culpa no es posible la indulgencia. Sólo puede participar de una indulgencia quien se convierte a Cristo crucificado con fe, arrepentimiento y amor y condena sus pecados por amor a la pasión de Cristo. La indulgencia es un complemento del sacramento de la penitencia en cuanto que conmuta o aligera los castigos que restan después de perdonado el pecado. Pero no se concede mediante un signo sacramental.

El indulto del castigo se refiere primariamente a las penitencias canónicas del cristianismo antiguo; pero como tales penitencias tenían validez no sólo ante la Iglesia, sino también ante Dios, también el indulto tiene valor ante el cielo. El indulto canónico de las penas de los pecados obra un indulto del castigo por parte de Dios, de manera parecida a como el perdón de la Iglesia causa el perdón de Dios.

3. Las indulgencias se dividen en *perfectas* (plenarias) e *imperfectas* (o parciales), según sea conmutada la totalidad de las penas o sólo una parte de ellas. Las medidas de tiempo asignadas a las indulgencias parciales, por ejemplo una indulgencia de siete años, no quieren decir que se perdonen siete años de purgatorio, sino que también es perdonado en el cielo con validez y eficacia el castigo de siete años, merecido según la praxis penitencial de la antigua Iglesia. No se sabe, por tanto, en qué medida indulta Dios del castigo merecido.

II. *La Iglesia y las indulgencias*

1. *La Iglesia tiene poder de conceder indulgencias* (dogma de fe). El año 1343 el papa Clemente VI anunció en la bula jubilar *Unigenitus* (D. 550-552) una indulgencia plenaria para todos los que peregrinaran a Roma y cumplieran en la peregrinación ciertas condiciones. En esta bula se exponen las verdades fundamentales sobre las indulgencias. Dice, entre otras cosas: "El unigénito Hijo de Dios, para nosotros constituído por Dios sabiduría, justicia, santificación y redención (*I Cor.* 1, 30), no por medio de la sangre de machos cabríos o de novillos, sino por su propia sangre, entró una vez en el santuario, hállado que hubo eterna redención (*Hebr.* 9, 12). Porque no nos redimió con oro y plata corruptibles, sino con su preciosa sangre de cordero incontaminado e inmaculado (*I Petr.* 1, 18). Esa sangre sabemos que, inmolado inocente en el altar de la cruz, no la derramó en una gota pequeña, que, sin embargo, por su unión con el Verbo, hubiera bastado para la redención de todo el género humano, sino copiosamente, como un torrente, de suerte que desde la planta del pie hasta la coronilla de la cabeza, no se hallaba en él parte sana (*Is.* 1, 6). A fin, pues, que en adelante la misericordia de tan grande efusión no se convirtiera en vacía, inútil o superflua, adquirió un tesoro para la Iglesia militante, queriendo el piadoso Padre atesorar para sus hijos de modo que hubiera así un tesoro infinito para los hombres, y los que de él usaran se hicieran partícipes de la amistad de Dios (*Sap.* 7, 14).

Este tesoro lo encomendó, para ser saludablemente dispensado a los fieles, al bienaventurado Pedro, llavero del cielo, y a sus sucesores, vicarios suyos en la tierra, y para ser misericordiosamente aplicado por propias y razonables causas a los verdaderamente arrepentidos y confesados, ya para la total, ya para la parcial remisión de la pena temporal debida por los pecados, tanto de modo general como especial, según conocieren en Dios que conviene.

Para colmo de este tesoro se sabe que prestan su concurso los méritos de la bienaventurada Madre de Dios y de todos los elegidos, desde el primer justo hasta el último, y no hay que temer en modo alguno por su consunción o disminución, tanto porque como se ha dicho antes, los merecimientos de Cristo son infinitos, como porque cuantos más sean atraídos a la justicia por participar del mismo, tanto más se aumenta el cúmulo de sus merecimientos" (D. 550-552). El Concilio de Constanza condena la doctrina de Wi-

clef y Hus, que niega el poder de conceder indulgencias (D. 622 y 676), y Sixto IV condena la misma doctrina de Pedro de Osma (D. 729). León X, en la decretal *Per praesentes* dirigida al cardenal Cayetano el 9 de noviembre de 1518, defiende contra Lutero el poder de la Iglesia para conceder indulgencias en razón del tesoro de méritos (D. 740 a), y en la bula *Exsurge Domine* (1520) condena la negación de esta doctrina y otros ataques contra las indulgencias (D. 757-762). Más tarde—en 1794—, defiende también Pío VI el tesoro de la Iglesia contra el Sínodo de Pistoia (D. 1542).

El Concilio de Trento definió (Sesión XXV): "Como la potestad de conferir indulgencia fué concedida por Cristo a su Iglesia y ella ha usado ya desde los más antiguos tiempos de ese poder que le fué divinamente otorgado (cfr. *Mt.* 16, 19; 18, 18), el sacrosanto Concilio enseña y manda que debe mantenerse en la Iglesia el uso de las indulgencias, sobre manera saludable al pueblo cristiano y aprobado por la autoridad de los sagrados Concilios, y condena con anatema a quienes afirman que son inútiles o niegan que exista en la Iglesia potestad de concederlas..." (D. 989). Recomendando, a su vez, moderación en la concesión de las indulgencias por parte de la Iglesia, siguiendo la vieja costumbre, aprobada por la tradición.

2. El poder de la Iglesia de conceder indulgencias está incluído en el poder de las llaves y en el poder de atar y desatar que le fueron transmitidos por Cristo (*Mt.* 16, 19; 18, 18). San Pablo indulta en realidad el castigo al pecador de Corinto, para que no se pierda por excesiva tristeza (*II Cor.* 2, 6).

3. En la época antigua del Cristianismo a veces se indultaba la penitencia a los penitentes por intercesión de los mártires. Los mártires, como acreditados amigos de Dios, podían implorar con su intercesión el perdón de los pecados por parte de Dios. Cuando el perdón de Dios parecía garantizado gracias a la intercesión de los mártires, la Iglesia podía readmitir al pecador, sin que éste hubiera terminado de cumplir la penitencia. San Cipirano tuvo en cuenta la intercesión por los pecadores prometida por los mártires antes de morir y acortó por eso las penitencias. Los mártires ayudan al pecador, según él, a conseguir el perdón de Dios, y por tanto crean el supuesto de una pronta readmisión en la Iglesia; están llenos del espíritu de Dios y pueden mucho ante Dios con su oración y sufrimientos; en ellos habla el espíritu del Padre, en ellos lucha Cristo

mismo (San Cipriano, Carta 10, 3); son jueces junto a Cristo y compañeros de su reino, y declaran justicia como participantes de su espíritu (Dionisio de Alejandría, "Carta a Fabio de Antioquía", citada por Eusebio, *Historia de la Iglesia*, 6, 42, 5). La intercesión de los mártires fué muchas veces—sobre todo en el Norte de Africa y Alejandría—motivo de acortar la penitencia; a veces fué también motivo de aligerarla el celo extraordinario del penitente. Ocurrió en general el aligeramiento de las penitencias cuando el celo se paralizó y ya no fueron realizables las antiguas exigencias penitenciales.

4. El paso al continente de la forma penitencial celta-anglosajona significa una gran incisión en la evolución de la disciplina penitencial. La Iglesia celta es la patria de los penintenciales; son libros que determinan en forma casuística penitencias exactas y concretas para cada pecado leve o grave. Tales reglas penitenciales habían sido ya antes determinadas por algúnos Sínodos y obispos (vgr. San Gregorio Taumaturgo, San Basilio, San Gregorio de Nisa). En estas reglas se daban instrucciones sobre la aplicación de la disciplina penitencial canónica y sobre los verdaderos medios salvíficos de los pecados. Según las reglas penitenciales antiguas, que se ocupaban de la penitencia canónica pública, la penitencia era la misma para todos los pecadores, y no había más distinción que la duración; según los nuevos libros penitenciales, que siempre suponen la penitencia secreta, cada pecado debía ser castigado con una penitencia especial. Antiguamente quien debía decidir en definitiva sobre si un pecado debía someterse o no a penitencia pública era el director de la penitencia canónica; después de la aceptación de la penitencia secreta, que tuvo origen en la iglesia anglosajona y que no reconocía ya un estado penitencial, era el sacerdote quien debía determinar mediante qué obras expiatorias debía repararse la ofensa hecha a Dios; debía imponer una penitencia proporcionada a la magnitud de la culpa en forma de determinadas obras buenas. Los libros penitenciales tenían como misión facilitarle esa tarea indicando penitencias para todos los casos imaginables; eran como un catálogo de tarifas, según las que debiera cumplirse la penitencia. Las penitencias, en la mayoría de los casos, son severas y largas. El valor de cada penitencia era fundamentalmente determinado por la medida de mortificación y sacrificio con que se hiciera; una penitencia corta hecha con verdadero celo es más valiosa que una más larga, pero cumplida tibiamente; por tanto, podía compararse

una penitencia larga y fácil con una corta y difícil. Esta idea condujo desde el siglo VII al sistema de las llamadas conmutaciones y redenciones, tan importante para la estructura de la penitencia de la Edad Media.

Una penitencia puede ser sustituída por otra; los libros penitenciales dan también indicaciones sobre el caso. Primero, tal sustitución sólo valía en el caso de enfermos que no podían cumplir los deberes penitenciales normales; en otros casos, tal sustitución era deseable, porque eran tantos los pecados, que no bastaban la vida de un hombre para cumplir las penitencias que les correspondían. Las buenas obras realizadas en lugar de las penitencias merecidas eran una intensificación y recrudecimiento de la penitencia, pero también una abreviación. En esa sustitución salta a la vista la profunda seriedad ética de la idea expiatoria. A mitad del siglo VIII se extendió la costumbre de las "redenciones", en que no se sustituía una penitencia larga y fácil por una corta y difícil, sino por una corta y fácil. Generalmente se conmutaba un ayuno difícil por una oración, tenida por obra penitencial más fácil o por limosnas. El Sínodo de Cloveshove (747) combatió tal costumbre; se dijo que era usar mal de las limosnas el darlas para librarse de los ayunos o de otras obras de mortificación; las limosnas debían ser fruto de la penitencia, pero nunca un sustitutivo de ella. Lo mismo ocurría con la oración. Pero la costumbre de las redenciones se impuso. En los libros penitenciales de San Beda († 735) y de su discípulo Egbert, que contienen fórmulas exactas de redenciones, se dice que la imposición de penitencias propiamente duras sólo vale como norma para la sustitución por obras penitenciales más fáciles (oración, limosnas); ambos libros contienen reglas detenidas y meticulosas sobre cómo se deben conmutar por obras fáciles las penitencias "demasiado difíciles y duras". La sustitución de penitencias en el fondo apenas se distingue del aligeramiento o indulgencia. Desde el siglo IX aparecen como obras penitenciales más fáciles, junto con la oración y las limosnas, las peregrinaciones. Desde el siglo XI se extiende muchísimo, por razones especiales, la costumbre de conceder amnistía de castigos mediante donaciones para fines eclesiásticos. Existía la convicción que la conmutación del castigo eclesiástico terreno tenía validez también ante Dios; así nacieron las indulgencias.

Aunque en esta evolución aparece evidente el abandono del espíritu de penitencia de la Iglesia antigua, no puede hablarse sin más de una exteriorización y vaciamiento del espíritu de penitencia

A la base de la costumbre de las redenciones está la fe en la realidad de la culpa y expiación. Como el pecado y el castigo por él merecido eran realidades para los hombres de entonces, se *calculó* con ellos lo mismo que con las cosas tangibles de la vida diaria.

5. Pero el valorar la culpa asemejándola a una relación jurídica terrestre, el pesar y contar las obras penitenciales ante Dios, tiene también sus grandes *peligros*. Las penitencias determinadas en las reglas de redenciones podían ser cumplidas sin que el penitente tuviera verdadero arrepentimiento ni se apartara del pecado. Las más sospechosas eran las *indulgencias por dinero*. Es cierto que el pagar como limosna una gran cantidad de dinero significaba un sacrificio y podía ser la expresión de una auténtica disposición penitencial; pero era natural la tentación de rescatar y comprar con prestaciones de cosas la verdadera conversión y auténtica contrición de corazón. Y de hecho las indulgencias pecuniarias dieron ocasión a muchos abusos. Los reformadores vieron en ellas una mecanización de la vida sobrenatural y un signo de la mundanización y codicia de la Iglesia. El Concilio de Trento castigó los abusos. Hacia fines del siglo XVI fueron totalmente prohibidas las indulgencias pecuniarias. Cfr. B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbusse im frühen Mittelalter*, 20-24; 50-57.

III. *Indulgencia, muerte de Cristo y comunión de los santos*

1. Las indulgencias no son sólo una conmutación de las penas del pecado, sino que a la vez son satisfacción pagada con la obra expiatoria de Cristo y de los santos (*Thesaurus Ecclesiae*). Cuando la Iglesia perdona penas temporales al penitente arrepentido ofrece a Dios, en cambio, la satisfacción de Cristo y de los santos. La expiación de Cristo y de los santos se llama desde el siglo XIII tesoro de la Iglesia. No está definido como dogma de fe que exista ese tesoro, pero es próximo en certeza al dogma de fe (D. 550; 757; 1.060; 1.541; 3.032; 3.051). La expiación de Cristo y la de los santos no están equiparadas o puestas a la misma altura; la expiación de los santos está fundada en la de Cristo. Cristo hizo expiación sobreabundante por todos los pecados del mundo; esto significa que el Padre celestial, el entregar a Cristo a la muerte por los pecados, reveló y representó su gloria, su santidad, su justicia y su amor sobre todo lo comprensible; y Cristo, al entregarse obe-

diente a la muerte, reconoció incondicionalmente la autoridad del Padre, contra la que se rebelaron los hombres al pecar, su santidad, su justicia y su amor. Así fué Dios satisfecho; el misterio de Dios resplandece otra vez en el mundo con nuevo esplendor y otra vez es visto y reconocido por los hombres gracias a la fe. Ya hemos dicho muchas veces que así como Cristo consiguió su plenitud en la Iglesia, su obra la logra en la obra de la Iglesia, y su pasión, en la pasión de la Iglesia, y su expiación, en la expiación de los creyentes. En la penitencia de los fieles se realiza la fuerza de la pasión de Cristo; los padecimientos y sufrimientos de los cristianos son un testimonio a favor de Cristo, y, por tanto, testimonio también de la gloria del Padre; en eso estriba su valor expiatorio; sin Cristo no son nada; por Cristo son aceptos al Padre, porque en ellos está presente la gloria de Cristo y su amor, su obediencia, su ofrecimiento y su fidelidad. La expiación de los santos no es, pues, una terminación o complemento de la de Cristo, como si la de Cristo no fuese suficiente, sino una demostración de su fuerza y fecundidad. Dios quiso honrar a los santos haciendo que su acción vivificada por Cristo contribuya a nuestra salvación.

2. Cuando se llama tesoro de la Iglesia a la expiación de Cristo y a la expiación de los santos—fundada en Cristo—, no hay que olvidar el carácter analógico de la palabra tesoro. Tal tesoro se parece a un tesoro terreno, pero las semejanzas entre ellos son menores que las desemejanzas. La Iglesia no puede disponer de ese tesoro a voluntad, lo mismo que un heredero rico dispone de sus bienes; Cristo sigue siendo el Señor de la salvación y de los bienes o tesoros salvíficos; pero El, el crucificado y resucitado, obra la salvación por medio de su instrumento, la Iglesia, y la Iglesia actúa obedeciendo sus indicaciones. Cuando decimos que la Iglesia, al conceder indulgencias o al absolver a un cristiano de las penas temporales, "saca" esos bienes del tesoro de la Iglesia, significa que, ejerciendo su poder de atar y desatar pide al Padre eficazmente e incluso autoritaria y sobrenaturalmente, que tenga a bien conceder al pecador el perdón de las penas temporales, por los méritos de la obra de Cristo y de sus santos; por tanto, el perdón de las penas canónicas concedido en virtud del poder de las llaves, proporciona al pecador el perdón de los castigos impuestos por Dios en virtud de la expiación de Cristo y de los santos.

La Iglesia puede apelar a Cristo porque es su Cabeza y ella su cuerpo, y, por tanto, lo que El hace pertenece a la Esposa. Puede

apelar a los santos, porque todos los cristianos están en viva comunión entre sí (cfr. § 173). Dios ha dispuesto que pueda haber ese viviente intercambio. Lo que pertenece a uno debe servir a todos de salvación. Mediante el amor a sus hermanos y hermanas todavía no perfectos, los santos presentan al Padre toda su vida con todos sus dolores y sufrimientos, como una eficaz oración de obras (papa Gelasio II). Tal vez podamos suponer que Dios ha fijado para la Iglesia una determinada cantidad de dolor penitencial (cfr. *Col.* 1, 24; cfr. vol. IV, § 173), y que a través de ese dolor debe conservarse siempre viva en la Iglesia la conciencia de la santidad de Dios y de la pecaminosidad humana. Entonces podríamos concluir: lo que uno ha satisfecho no necesitan satisfacerlo los demás. Pero aunque tal supuesto no sea cierto, la Iglesia puede invocar ante el Padre los sufrimientos de los hermanos y hermanas perfectos e implorar eficazmente por su intercesión la piedad para los que peregrinan todavía lejos de la patria. La razón íntima de eso es que todos los bautizados forman una unidad en Cristo; y en Cristo, mediador de la salud, deben ser unos para otros.

3. La fe en la comunión de los santos está atestiguada desde el principio (cfr. § 173). Se manifiesta en la penitencia antigua, cuando los mártires imploran el perdón de Dios por medio de su intercesión y en que la Iglesia, confiando en la eficacia de esta oración, acorta el tiempo de penitencia; y también cuando todos los miembros de la comunidad ayudan al penitente con sus oraciones y sus propias penitencias. Cfr. §§ 173 y 264.

San Cipriano dice en su escrito sobre los apóstatas (cap. 17): "Creemos que los méritos de los mártires y las obras de los justos podrán mucho ante el Juez... cuando llegue el día del juicio, cuando al final de este tiempo y de este mundo el pueblo de Dios esté ante el tribunal de Cristo." San Ambrosio observa (*La Penitencia*, 1, 15, 80): "En cierto modo por las obras de todo el pueblo es purificado y por las lágrimas del pueblo es lavado, quien fué liberado de los pecados gracias a la oración y sollozos de todo el pueblo y fué purificado en su interior. Cristo ha concedido a su Iglesia el salvar a uno por medio de todos, lo mismo que ella misma fué honrada con la venida de Cristo para que por medio de uno todos encontraran la salvación. Consideremos las palabras del Apóstol, que dice: Purgaos de la levadura vieja para que seáis convertidos en masa nueva" (*I Cor.* 5, 7). Como si toda la Iglesia debiera tomar sobre sí el vicio del pecador, del que debe tener compasión con lá-

grimas, oración y tristeza. En cierto modo ella se llena de su levadura de forma que lo que queda por satisfacer en un penitente es expiado por la contribución común de misericordia y compasión, en la que todos participan."

Mientras que en la antigüedad se pensaba sobre todo en la virtud intercesora de la vida de los santos, desde el siglo XII predominó la idea de que su vida tenía también la significación de una satisfacción representativa, cumplida en nombre y virtud de Cristo. Existía también la convicción de que quien daba una limosna participaba en las buenas obras que se hicieron en los monasterios, hospitales y orfelinatos protegidos por su donación, y que era, por tanto, liberado de las penitencias, porque otros las hacían por él.

IV. *Indulgencias de difuntos*

Desde el siglo XV las indulgencias se aplicaron también a los difuntos. Es doctrina teológica segura que la Iglesia tiene poder para ayudar por medio de indulgencias a los difuntos en estado de purificación. Pero las indulgencias que se aplican a los difuntos no significan conmutación de la pena, sino sólo una intercesión ante Dios, que es de algún modo escuchada por El, pero que no tiene ningún efecto indefectible para un difunto determinado. Las indulgencias sólo se aplican a los difuntos indirectamente; primero deben ganarlas los vivos, que pueden pedir a Dios que el perdón de penas que les corresponda a ellos sea aplicado a un difunto. Dios determina en su consejo impenetrable en qué medida debe escuchar tal oración por un difunto determinado. Hacia fines del siglo XV y principios del XVI se extendió la opinión de que el Papa tenía autoridad jurídica también sobre los difuntos en estado de purificación y que, por tanto, podía aplicarles una indulgencia en forma de absolución; incluso se creyó que podía sacarse un alma del purgatorio con una determinada limosna, aunque se estuviera en pecado mortal. Cayetano se opuso decididamente a tales ideas erróneas. Fueron superadas a lo largo del siglo XVI.

V. *Apéndice*

Sobre sus investigaciones histórico-dogmáticas del sacramento de la penitencia, B. Poschmann ha montado una nueva explicación de las indulgencias, desconocida en la teología de los últimos siglos;

según su interpretación, el primer supuesto del nacimiento de las indulgencias en el siglo XI fueron las tarifas penitenciales de la primera Edad Media, que asignaban a algunos pecados graves, penitencias difíciles e incluso impracticables. Sirvieron primero de ayuda las llamadas redenciones (sustitución de la pena asignada en las tarifas por otra penitencia del mismo valor). Otro camino para facilitar al penitente el cumplimiento de la penitencia era la ayuda que prestaba al penitente la Iglesia—sacerdotes y fieles—, con su intercesión y penitencias. Junto a esos métodos tuvieron un papel muy importante las "absoluciones" en las que Poschmann ve el precedente de las "indulgencias". Originariamente la absolución tiene el sentido de una intercesión por el perdón de los pecados; era considerada como especialmente eficaz, porque era hecha por los portadores del poder apostólico de las llaves. Desde el siglo X las absoluciones fueron admitidas en el rito de reconciliación de la liturgia penitencial seguramente a causa de su forma autoritaria. Condición para la eficacia de una absolución era naturalmente la disposición penitencial de quien la recibía; tal disposición debía ser exteriorizada en la prestación correspondiente; tales prestaciones eran recomendadas por los portadores del poder de las llaves e incluso exigidas autoritariamente. Este método abocó a una conmutación extrasacramental de las penas temporales merecidas por los pecados en virtud del poder de las llaves y está, por tanto, íntimamente unido con las indulgencias; pero todavía no es indulgencia. La indulgencia sólo existe cuando el superior eclesiástico perdona la penitencia canónica completa o parte de ella, en el supuesto de que Dios reconozca tal perdón gratuito y renuncia al correspondiente castigo.

El paso de las absoluciones a las indulgencias propiamente dichas ocurre inadvertidamente en la praxis de los siglos XI y XII. Lo nuevo de las indulgencias consiste en que el esperado efecto ultramundano de la absolución es evaluado en la medida de la penitencia terreno-canónica, y en que ésta es rebajada o descontada en el modo correspondiente. La absolución, primitivamente una oración, se convierte así en una conmutación formal de determinadas penitencias canónicas, es decir, en un acto jurisdiccional.

Los testimonios más antiguos sobre indulgencias provienen del sur de Francia y norte de España.

Desde el siglo XII intentan los teólogos explicar y fundamentar teológicamente las indulgencias ya admitidas por la praxis. La alta Escolástica y sobre todo Santo Tomás de Aquino logran dar la ex-

plicación necesaria. Jugó un papel decisivo además la doctrina del tesoro de la Iglesia; el cardenal Hugo de Saint-Cher (1230) funda en esa doctrina el derecho de la Iglesia a conceder indulgencias. Según su explicación, todos los pecados fueron castigados en la sangre de Cristo y además en la sangre de los mártires que fueron castigados más de lo que sus pecados merecían. La sangre derramada es un tesoro encerrado en el cofre de la Iglesia, cuya llave tiene también la Iglesia, de forma que puede abrir el cofre cuando quiere y repartir su tesoro a quien quiera por medio de la concesión de indulgencias. De este modo el pecado no queda sin castigo, pues ya fué castigado en Cristo y en sus mártires. Según esta teoría, la Iglesia tiene poder jurídico para disponer de los méritos de Cristo y de los santos.

Santo Tomás deduce el efecto de las indulgencias exclusivamente del tesoro de la Iglesia. Otros teólogos destacan más la penitencia personal del pecador; en los méritos de Cristo y de los santos no ven un sustitutivo de la penitencia personal, sino su fundamentación.

En razón de los resultados de la investigación histórico-dogmática puede decirse con Poschmann, que la indulgencia es una combinación de la absolución medieval, que obraba como una oración por el perdón de las penas temporales ultramundanas, y del perdón jurisdiccional de las penitencias canónicas. La eficacia primaria de la indulgencia descansa, según esta interpretación, en la oración de la Iglesia. El carácter jurisdiccional, que también queda a la indulgencia en esta interpretación, se extiende al perdón (primero real y después ficticio) de la satisfacción canónica. Respecto a la conmutación de las penas de la otra vida la indulgencia obra, sin embargo, *per modum suffragii*, pero no al modo de una sencilla oración, sino al modo de una oración en cierto modo autorizada, a la que da garantía de éxito el carácter oficial del orante. Quienes conceden indulgencias rezan en nombre de la Iglesia, en comunidad con Cristo y con los santos unidos de nuevo con El, cuyo amor y preocupación por los penitentes pueden suponer los concesores de indulgencias. La relación entre penas temporales terrenas y penas temporales ultramundanas se explica aquí de modo inverso al de la interpretación usual, según la cual lo primero es el perdón de las penas temporales terrenas; a eso se une la certeza de que Dios perdona también las penas de la otra vida. Según la teoría de Poschmann, la ayuda de la Iglesia a favor del pecador se refiere primariamente al perdón de las penas de la otra vida; y como se le han

perdonado al pecador esas penas previamente, ya no necesita cumplir las penas terrenas en que había incurrido por su pecado.

Pero como sólo puede recibir realmente la ayuda que le ofrece la Iglesia, cuando está incorporado al modo de pensar de Cristo y de los santos, la Iglesia le exhorta a esa incorporación. Su participación en el estado penitencial de Cristo y de los santos debe realizarse mediante un signo externo, es decir, mediante las condiciones establecidas por la Iglesia para ganar las indulgencias. (B. Poschmann, *Der Ablass*, en: "Handbuch der Dogmengeschichte", edit. por Schmaus, Geiselmann, H. Rahner [1951], 112-123.)

Karl Rahner, aprovechando los resultados de la investigación de Poschmann, da la siguiente definición de indulgencia: "La indulgencia es el sacramental, que unido al indulto de una penitencia canónica (al menos hipotética) perdona las penas temporales ante Dios y que como tal sacramental obra *ex opere operantis* (*orantis*) *Ecclesiae, no ex opere operato*" (Recensión al libro de Poschmann, *Der Ablass im Licht der Bussgeschichte*, en: "Theophaneia" 4 [Bonn, 1928], en: "Zeitschrift für katholische Theologie" 71 [1949], 481-490). Cfr. también Ed. Eichmann-Kl. Mörsdorf, *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonico* 7 ed. (1953), 89-95.

VI. *Indulgencias y vida de fe*

Aunque a la doctrina de las indulgencias se le ha hecho el reproche de mecanizar la vida de la fe y de haber favorecido una actitud calculadora frente a Dios, podemos decir que las indulgencias pueden ser objeto de tales abusos a consecuencia de la pereza y egoísmo del corazón humano; sin embargo, su sentido íntimo consiste en conducir al cristiano hacia la obra salvadora de Cristo. Cada concesión de indulgencias es una admonición a entregarse a Cristo y a unirse a los hermanos y hermanas, que reinan con Cristo. El cristiano se incorpora a Cristo crucificado y resucitado en cada oración de indulgencias que reza. Las indulgencias ganadas con verdadero espíritu son, pues, fuente, signo y expresión de fe viva en Cristo.

CAPITULO V

LA EXTREMAUNCION

§ 273

La Extremaunción como consagración para la muerte

1. En el bautismo se funda el misterio de la vida cristiana; está caracterizado por ser un ser-en-Cristo. El ser-en-Cristo concede la unión real con Cristo y la semejanza a El; la comunidad con Cristo es comunidad con el Señor, que, pasando por la muerte de cruz y la resurrección, llegó a la vida gloriosa del Padre. El bautizado participa, por tanto, en la muerte, resurrección y gloria de Cristo. Esa participación en la muerte y gloria de Cristo significa el fin de la existencia pecadora y mundana, que recibe golpe de muerte en el bautismo.

El bautismo significa un principio; en él se funda la unión con Cristo y la semejanza con El, pero no se acaban ni llegan a plenitud; la pecaminosidad y mundanidad son superadas, pero no definitivamente. Lo que ha sido empezado en el bautismo debe ser continuado y completado por el bautizado, siguiendo a Cristo, mediante la entrega libre y responsable a Dios en la virtud del Espíritu Santo, hasta que la unión con Cristo y la semejanza a El logren su configuración plenamente madura (§ 191). En la Confirmación y en la Eucaristía Dios mismo aumenta la comunidad con Cristo: en la

Penitencia cura las lesiones inferidas a esa comunidad y las deformaciones de esa semejanza.

Quien es incorporado por Cristo en los sacramentos debe seguirle en su acción; Cristo le obliga a imitarle. Mediante esa imitación la unión con el Señor se hace cada vez más íntima y la semejanza a El se aclara cada vez más. La imitación de Cristo implica la entrega al Padre celestial y el servicio a los hermanos, nacido de esa entrega.

Cristo mismo realizó en sumo grado la entrega a Dios y el amor a los hermanos al morir en cruz; así logró la plena unidad con el Padre. Y quien imita a Cristo puede también realizar en la muerte la perfecta entrega al Padre. La muerte significa la culminación de la responsabilidad humana ante Dios; por eso también el hombre logra su perfecta comunidad con Dios a través de la muerte. En la muerte se destruyen las formas perecederas de existencia, para que puedan empezar las definitivas e imperecederas; la muerte es la gran transformadora (cfr. *Prefacio de Difuntos*). Cuando se ha realizado en un hombre el poder transformador de la muerte, ya puede ser penetrado e inundado del claro resplandor de la gloria de Dios, hasta entonces escondida.

La muerte tiene ese poder transformador gracias a Cristo. En la muerte de los seguidores de Cristo se ejercita el poder victorioso de la muerte de Cristo. La cruz y resurrección de Cristo son las fuerzas conformadoras de toda la vida cristiana. Nos hacemos conscientes de ese hecho cada vez que nos santiguamos o recibimos un sacramento, en cada dolor y, sobre todo, en la celebración de la Eucaristía; en todas esas acciones el hombre confiesa la muerte vencedora y creadora del Señor y se entrega a su poder y fuerza. Pero donde más de cerca siente la eficacia de Cristo crucificado y resucitado, con quien está unido, es en su propia muerte; en la *muerte del bautizado se acaba de realizar la comunidad con el* Señor, que siempre había estado realizándose; en la hora de su muerte, el bautizado es completamente sumergido en la muerte de Cristo. La muerte se le convierte así en una revelación de la gloria de Cristo. En la muerte se completan, por tanto, la unión con Cristo y la semejanza a El; la muerte es el punto culminante de la vida unida a Cristo. Ahora podemos entender la palabra victoriosa de San Pablo: "Porque persuadido estoy de que ni la muerte, ni la vida, ni los ángeles, ni los principados, ni lo presente... podrá arrancarnos al amor de Dios en Cristo Jesús, nuestro Señor" (*Rom.* 8, 38). Cfr. vol. VII, sobre la muerte.

2. Aunque la muerte ocurre en el ámbito sacramental, por ser muerte de un hombre unido a Cristo crucificado y resucitado, sin embargo, por voluntad de Cristo el que enferma de muerte debe ser incorporado con especial fuerza a la muerte del Señor; debe ser consagrado para su propia muerte con una nueva incorporación a la muerte de Cristo. En el momento de la muerte, Dios abre al cristiano la posibilidad de encontrar a Cristo de una manera especial y acomodada a él.

Este sacramento es la Extremaunción. El nombre indica que el hombre se arma ya para sus últimos pasos; se encuentra ya en la primera mitad del siglo VII, pero hasta el siglo XII no se generaliza su uso en Occidente. El nombre de "santa unción "es más antiguo (siglo V) y no tiene ese eco terrible que tiene el nombre de "extrema unción" para el hombre mundano y frívolo; pero no expresa lo propio de este sacramento. La Iglesia ortodoxa, que no interpreta este sacramento como sacramento exclusivo de enfermos, usa junto a la denominación "unción de los enfermos" la más frecuente de "euchelaion", unción de oración.

§ 274

Existencia del sacramento de la Extremaunción

1. *La Extremaunción es un verdadero sacramento* (dogma de fe). El Concilio de Trento dice lo siguiente respecto a la Extremaunción, en la misma sesión en que trata del sacramento de la Penitencia (sesión XIV: introducción y capítulo I):

"Mas ha parecido al santo Concilio añadir a la precedente doctrina acerca del sacramento de la Penitencia lo que sigue sobre el sacramento de la Extremaunción, que ha sido estimado por los Padres como consumativo no sólo de la penitencia, sino también de toda la vida cristiana, que debe ser perpetua penitencia. En primer lugar, pues, acerca de su institución declara y enseña que nuestro clementísimo Redentor, que quiso que sus siervos estuvieran en cualquier tiempo provistos de saludables remedios contra todos los tiros de todos sus enemigos; al modo que en los otros sacramentos preparó máximos auxilios con que los cristianos pudieran conservarse, durante su vida, íntegros contra todo grave mal del

espíritu; así, por el sacramento de la Extremaunción fortaleció el fin de la vida como de una firmísima fortaleza. Porque, si bien *nuestro adversario,* durante toda la vida, busca y capta ocasiones para poder de un modo u otro *devorar nuestras almas* (cfr. *I Ptr.* 5, 8), ningún tiempo hay, sin embargo, en que con más vehemencia intensifique toda la fuerza de su astucia para perdernos totalmente y derribarnos, si pudiera, de la confianza en la divina misericordia, como al ver que es inminente el término de la vida.

Ahora bien, esta sagrada unción de los enfermos fué instituída como verdadero y propio sacramento del NT por Cristo nuestro Señor, insinuado ciertamente en Marcos (*Mc.* 6, 13) y recomendado y promulgado a los fieles por Santiago Apóstol y hermano del Señor (can. 1). *¿Está*—dice—*alguno enfermo entre vosotros? Haga llamar a los presbíteros de la Iglesia y oren sobre él, ungiéndole con óleo en el nombre del Señor, y la oración de la fe salvará al enfermo y le aliviará el Señor, y los pecados que hubiere cometido le serán perdonados* (*Iac.* 5, 14-15). Por estas palabras, la Iglesia, tal como aprendió por tradición apostólica de mano en mano transmitida, enseña la materia, la forma, el ministro propio y el efecto de este saludable sacramento. Entendió, en efecto, la Iglesia que la materia es el óleo bendecido por el obispo; porque la unción representa de la manera más apta la gracia del Espíritu Santo, por la que invisiblemente es ungida el alma del enfermo; la forma después entendió ser aquellas palabras: "*Por esta unción,* etc." (D. 907-908). En el canon primero (D. 926) sobre la extremaunción se dice: "Si alguno dijera que la extremaunción no es verdadera y propiamente sacramento instituído por Cristo nuestro Señor (cfr. *Mc.* 6, 13) y promulgado por el bienaventurado Santiago Apóstol (*Iac.* 5, 14), sino sólo un rito aceptado por los Padres, o una invención humana, sea anatema" (D. 926).

Aunque según Santo Tomás de Aquino la extremaunción no pertenezca a los sacramentos principales (§ 231), no puede negársele el rango sacramental, como hicieron los waldenses, wiclefitas, Lutero, Calvino y los modernistas.

2. El Concilio de Trento invoca con razón la *Escritura.* El sacramento de la unción de los enfermos está fundado y prefigurado en *Mc.* 6, 13; el texto dice que los discípulos enviados por Cristo predicaron penitencia expulsando a muchos enfermos y les curaron. La unción del óleo era entre los judíos un medio medicinal corriente; debía simbolizar el poder sobre las enfermedades trans-

mitido por Cristo a los apóstoles. También puede verse una mención de la extremaunción en la unción que Cristo se deja hacer antes de su muerte (*Mc.* 14, 3-9; *Mt.* 26, 6-13; *Io.* 12 1-8; cfr. *Le.* 7, 36-50). Santiago nos ofrece un testimonio evidente; el apóstol amonesta a sus lectores con insistencia a que recen; la oración tiene importancia en todas las situaciones de la vida; pero desarrolla su virtud de manera especial en la enfermedad. El enfermo debe hacer llamar a los presbíteros de la Iglesia, que deben rezar sobre él y ungirle con óleo en el nombre del Señor. La oración y unción demostrarán su virtud curativa en el enfermo; se le borrarán los pecados, si los tiene (*Iac.* 5, 14-15). Las palabras añadidas en el versillo 16 están en íntima relación con las anteriores y dicen textualmente: "Confesad, pues, los pecados los unos a los otros y orad unos por otros, para que alcancéis la salud."

Lo que describe en este texto el apóstol alude a un rito usual en tiempos de Cristo. Cristo le llenó de un contenido nuevo que no tenía hasta entonces. De la oración y unción con óleo se dice que curarán al enfermo. Esta curación no es ni sólo la corporal ni sólo la del alma; es la salud del hombre completo, destinado a la plenitud en Dios. Si las palabras del apóstol quisieran ser interpretadas como referidas sólo a la curación del cuerpo, habría que suponer que había querido prometer en definitiva el mantenimiento de la vida del enfermo hasta la segunda venida de Cristo; tal esperanza no existe aún en la primitiva Iglesia. Cfr. M. Meinertz, en *Biblische Zeitschrift* 20 (1932), 30. Claro está que no puede excluirse la curación corporal; el curarse referido a un enfermo abarca también la salud corporal. Cristo mismo curó enfermos y concedió a sus discípulos la virtud de curarles (*Mc.* 6, 7. 13; *Act.* 3, 1-16; 9, 32-33; 14, 8-10; 28, 8-9). Pero las curaciones corporales de Cristo no estaban separadas de la salud espiritual; estaban siempre en íntima relación con el perdón de los pecados, ya que la curación del cuerpo solía ser punto de partida o confirmación de tal perdón. La salud de que habla Santiago, debemos entenderla también en sentido amplio; la oración de la fe y la unción concederán a cada uno lo que aquí, y ahora es la salud para él; para unos puede ser la salud la vuelta a la vida, para otros la muerte temprana; el verdadero bien es la llegada al Señor, la posesión del reino de Dios; si la consecución de este bien exige el aplazamiento de la muerte, Dios la aplazará. Por tanto, la oración y unción no obran sólo ni primariamente la salud del cuerpo, sino el bien sobrenatural del hombre completo unido a Cristo; a ese bien pertenece también el perdón de los

pecados, si existen. El efecto del rito atestiguado por Santiago no queda absorbido por el perdón de los pecados; y esto se demuestra en el hecho de que tal efecto es citado en especial y en forma condicional. La oración y unción tienen sentido incluso prescindiendo del perdón de los pecados; ejercitan su virtud curativa incluso en quienes no han cometido pecado alguno.

Como la confesión de los pecados es presupuesto de su perdón y como todos los miembros de la comunidad deben ayudarse mutuamente a conseguir el perdón, los enfermos que tienen pecados, según la amonestación del apóstol, deben hacer confesión de ellos y los miembros de la comunidad deben rezar por ellos. Esta oración de la comunidad no tiene más que valor de auxilio en el perdón de los pecados. *Lo esencial y decisivo es la oración y unción de los presbíteros.* Sólo así se entiende que deban ser llamados y hacer la unción y que se diga de ellos con especial énfasis que deben rezar sobre el enfermo. Puede llamar la atención el hecho de que se subraye también la confesión de los pecados; la doctrina de la Iglesia la exige sólo para recibir el sacramento de la penitencia, pero no para recibir la extremaunción. Tal vez en el texto de Santiago se testifiquen a la vez los sacramentos de la extremaunción y de la penitencia. Los presbíteros llamados a casa del enfermo tenían conciencia de poseer el poder de perdonar pecados aún prescindiendo de los casos de enfermedad; podían ejercitar ese poder, siempre que hubiera un pecado grave que borrar. Ahora bien, si el enfermo confesaba un pecado que no perteneciera a los pecados diarios que Santiago enumerara en otro lugar (3, 1-2) como inevitables y que necesitara, por tanto, la penitencia canónica, los presbíteros podían conceder primero la reconciliación canónica. Esa interpretación en el sentido de que el rito descrito por Santiago incluya dos sacramentos haría comprensibles tanto la confesión de los pecados como el hecho de que el perdón de los mismos sea sólo citado al final como un efecto condicional y eventual del rito. En caso de que no hubiera pecados graves, no era necesaria la reconciliación canónica. Cfr. B. Poschmann, *Paenitentia secunda,* 54-63; C. Ruch. *Extrême onction dans l'Écriture,* en: "Dictionnaire de théologie catholique" V, 1897-1927.

De cualquier modo que se entienda el pasaje de la confesión de los pecados, es evidente que se atribuyen efectos sobrenaturales a un rito visible. La unción con óleo no puede tener tales efectos por su propia virtud natural; sólo puede obrar de ese modo la salud por haberlo determinado Cristo así. En realidad, la unción debe ha-

cerse, según el Apóstol, en el nombre de Jesús. Es cuestión abierta saber si Cristo mismo determinó el rito exactamente o si dejó tal determinación en manos de los apóstoles, si Cristo instituyó inmediatamente el sacramento o sólo mediatamente, es decir, si concedió a los apóstoles autoridad para instituirlo; la cuestión no tiene mayor importancia, pues Cristo envía al Espíritu Santo a los apóstoles; lo que hicieron por encargo suyo y en la virtud y fuerza del Espíritu Santo, Cristo mismo lo hizo.

3. La extremaunción está atestiguada en la *tradición* con suficiente seguridad.

El primer testimonio claro nos lo ofrece una carta del Papa Inocencio I al Obispo Decencio de Eugubio en el año 416. Dice (Carta 25, 8, 11): "Como tu caridad ha querido buscar consejo sobre esto como sobre todo lo demás, mi amado hijo, el diácono Celestino, me hizo observar en su carta que tu caridad quería también consejo sobre lo que está escrito en la Epístola de Santiago Apóstol: "¿Está alguno enfermo entre vosotros? Mande llamar a los presbíteros de la Iglesia y ellos oren sobre él, ungiéndole con óleo en el nombre del Señor. Y la oración de la fe salvará al doliente y le reanimará el Señor; y si hubiere cometido pecados, le serán perdonados" (*Iac.* 5, 14-15). Esto debe entenderse sin duda de los enfermos creyentes, que deben ser ungidos con el santo crisma bendecido por el obispo y con el que pueden ser ungidos no sólo los sacerdotes, sino todos los cristianos en sus necesidades y en las de los suyos. Por lo demás, nos parece del todo superfluo el haber añadido que se duda respecto del obispo lo que sin duda puede hacer el sacerdote. Pues esto se dijo de los sacerdotes, porque los obispos, impedidos por otras ocupaciones, no pueden visitar a todos los enfermos. Pero si un obispo puede y cree conveniente visitar él mismo a alguien, puede, sin duda, bendecir y ungir con el santo crisma, porque a él corresponde también la bendición del crisma. Al penitente no se le puede derramar este óleo, porque pertenece al sacramento. Pues ¿cómo podría corresponder un sacramento a quien están negados los demás sacramentos?" El Papa Inocencio I invoca la antigua tradición romana para fundamentar sus argumentaciones, con lo que se logra la relación con el tiempo anterior, del que no tenemos testimonios claros, porque la conciencia de la fe respecto al sacramento de la extremaunción debió desarrollarse desde el germen hasta la figura más clara. En la época anterior se habla frecuentemente de una unción de los enfermos, pero tales tex-

tos deben ser referidos no al sacramento de la extremaunción, sino a las unciones de enfermos que se hacían privadamente con óleo bendecido por el obispo. Sin embargo, no faltan del todo las menciones al sacramento de la unción; así por ejemplo, un texto de Orígenes en el que se cita el lugar de Santiago antes comentado debe ser referido al sacramento de la extremaunción (*Explicación de Lev.* 2, 4). San Eusebio de Cesarea habla de una unción que debía hacerse a los moribundos y que había sido prefigurada por la unción que le hicieron al Señor antes de morir (*Explicación de Is.*, cap. 25; PG 24, 267; *La resurrección*, lib. 2; PG 24, 1111). En la época que sigue a la de Inocencio los testimonios son más frecuentes. También las iglesias orientales tienen el sacramento de la extremaunción.

§ 275

El signo externo

1. *La extremaunción es administrada mediante la unción con aceite de oliva y una oración que acompaña a la unción.* Para la existencia del sacramento es necesario aceite de oliva que debe haber sido bendecido por el obispo. Cfr. el texto del Concilio de Trento citado antes; además, el *Decreto para los armenios* (D. 700 y D. 1.628). La bendición del óleo de enfermos hecha en Occidente el día de Jueves Santo por el obispo asegura a éste la participación en la administración del sacramento en toda la diócesis. En la bendición dice, entre otras, la siguiente oración: "Señor, te rogamos envíes desde el cielo a este aceite de oliva el auxilio de tu Espíritu Santo... para refrigerio del espíritu y del cuerpo; haz que a todo el que sea ungido con la unción de esta medicina celestial le sirva de protección para el cuerpo y para el alma y para expulsión de todo dolor, de toda debilidad, de toda enfermedad del alma y del cuerpo." Se nos ha conservado una oración de bendición de la antigüedad cristiana en el Eucologio de Serapión de Thmuis: "Te invocamos a Ti, que tienes todo poder y potestad, salvador de todos los hombres, Padre de nuestro Señor y Redentor Jesucristo, y te pedimos que envíes desde el cielo sobre este óleo la virtud salvadora de tu Unigénito, para que sirva a todos los que fueren ungidos con él o recibieren estos dones de tu creación para superar cualquier enfermedad o

achaque, para defenderse contra los demonios, para expulsar a todos los espíritus impuros, para repeler a todo espíritu malo, para borrar todo calor febricitante, todo frío y toda debilidad, para gracia y perdón de los pecados, para medicina de la vida y de la salud, para curación e incolumidad del alma, cuerpo y espíritu, para perfecta fortificación. Tema, Señor, toda fuerza satánica y todo demonio, todo ataque del contradictor, todo tormento y todo golpe o choque de las malignas sombras ante tu santo nombre, que ahora invocamos nosotros, y ante el nombre del Unigénito. Retírense del interior y del exterior de este tu santo siervo para que sea glorificado el nombre de quien fué crucificado por nosotros, y resucitó, Jesucristo, que tomó sobre sí nuestras enfermedades y debilidades (*Mt.* 8, 17) y vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos (*II Tim.* 4, 1). Pues por El es para Ti la gloria y el poder en el Espíritu Santo ahora y por los siglos de los siglos. Amén." (*Griechische Liturgien,* 156-157). Según el Código de Derecho Canónico, la administración de la extremaunción debe hacerse con el óleo de enfermos bendecido por el obispo (can. 1.148, 2; can. 945). En las iglesias orientales el óleo de enfermos es bendecido en la ceremonia de la administración por un simple sacerdote.

2. *El modo de hacer la unción* ha sufrido ciertas transformaciones a lo largo de los tiempos. Sólo es necesaria una unción; pero está mandada por la Iglesia la unción de los cinco sentidos (ojo, oídos, nariz, boca, manos, pies), que se generalizó desde el siglo XVII. Cuando en caso de necesidad sólo puede hacerse una unción, debe ungirse la frente, porque el centro de la actividad sensorial del hombre está en el cerebro. Si es posible, deben ser ungidos después los demás sentidos. En la iglesia ortodoxa, según la costumbre actual, son ungidos en forma de cruz y con unas ramitas que están sumergidas en el óleo, la frente, nariz, mejillas, boca, pecho y ambos lados de las manos.

Por lo que respecta a la "forma" de la administración del sacramento es necesaria y suficiente una oración que acompaña a la unción; pero tal oración no puede escogerla el ministro del sacramento a capricho, sino que debe decir la que está prescrita por la Iglesia; se repite en cada unción y dice: "Por esta santa unción y su benignísima misericordia, perdónete el Señor lo que has pecado con la vista. Amén." El ministro repite en cada órgano y miembro que unge la misma oración por el perdón de los pecados cometidos con los oídos, con el olfato, con el gusto, con las palabras, con el

tacto y con el andar. Cfr., por ejemplo, J. Schuster, *Liber sacramentorum* I, 1929, 207-212.

Como introducción para la unción, el sacerdote bendice el cuarto del enfermo con tres oraciones: "Introeat, Domine Jesu Christe, domum hanc sub nostrae humilitatis ingressu, aeterna felicitas, divina prosperitas, serena laetitia, charitas fructuosa, sanitas sempiterna: effugiat ex hoc loco accessus daemonum; adsint Angeli pacis, domumque hanc deserat omnis maligna discordia. Magnifica, Domine, super nos nomen tuum; et benedic nostrae conversationi: santifica nostrae humilitatis ingressum, qui sanctus et pius es, et permanens cum Patre, et Spiritu Sancto in saecula saeculorum. Amen.

Oremus, et deprecemur Dominum nostrum Jesum Christum, ut benedicendo benedicat hoc tabernaculum, et omnes habitantes in eo, et det eis Angelum bonum custodem, et faciat eos sibi servire ad considerandum mirabilia de lege sua: avertat ab eis omnes contrarias potestates: eripiat eos ab omni formidine, et ab omni perturbatione, ac sanos in hoc tabernaculo custodire dignetur: Qui cum Patre et Spiritu Sancto vivit et regnat Deus, in saecula saeculorum. Amen. Exaudi nos, Domine sancte, Pater omnipotens, aeterne Deus: et mittere digneris sanctum Angelum tuum de caelis, qui custodiat, foveat, protegat, visitet atque defendat omnes habitantes in hoc habitaculo. Per Christum Dominum nostrum.

In nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti, exstinguatur in te omnis virtus diaboli per impositionem manuum nostrarum, et per invocationem gloriosae et sanctae Dei Genetricis Virginis Mariae, ejusdem incliti Sponsi Joseph, et omnium sanctorum Angelorum, Archangelorum, Patriarcarum, Profetarum, Apostolorum, Martyrum, Confessorum, Virginum, atque omnium simul Sanctorum. Amen.

Y al terminar la unción rézase la siguiente oración: "Quaesumus, Redemptor noster, gratia Spiritus Sancti languores istius infirmi, ejusque sana vulnera, et dimitte peccata, atque dolores cunctos mentis et corporis ab eo expelle, plenamque interius et exterius sanitatem misericorditer redde, ut ope misericordiae tuae restitutus, ad pristina reparetur officia. Respice, quaesumus, Domine, famulum tuum in infirmitate sui corporis fatiscentem, et animan refove, quam creasti: ut, castigationibus emendatus, se tua sentiat medicina salvatum. Domine sancte, Pater omnipotens, aeterne Deus, qui benedictionis tuae gratiam aegris infundendo corporibus, facturam tuam multiplici pietate custodis: ad invocationem tui nominis benignus assiste; ut famulum tuum ab aeggritudine liberatum, et sanitate donatum, dextera tua erigas, virtute confirmes, potestate

tuearis, atque Ecclesiae tuae sanctae cum omni desiderata prosperitate restituas. Per Christum Dominum nostrum. Amen."

En la Iglesia ortodoxa se dice la oración siguiente: "Oh Padre Santo, médico de las almas y de los cuerpos, que enviaste a tu Hijo unigénito nuestro Señor Jesucristo, para que curara toda enfermedad y nos redimiera de la muerte, cura a este tu siervo de las debilidades corporales y espirituales que le rodean y anímale con la gracia de tu Cristo por intercesión de la bienaventurada Señora, Madre de Dios y siempre Virgen María, por el auxilio de las sublimes e incorpóreas potestades celestes, del augusto y glorioso profeta y precursor Juan Bautista, de los santos, preclaros y gloriosos mártires, de los santos Padres llenos de Dios, de los santos y generosos médicos Cosme y Damián, etc..., de los santos y justos antecesores Joaquín y Ana y de todos los santos: pues tú eres la fuente de la salud, oh Dios, nuestro Dios, y te alabamos y glorificamos a Ti, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo ahora y siempre por los siglos de los siglos." Fr. Heiler, *Urkirche und Ostkirche,* 183.

§ 276

Significación salvífica de la Extremaunción

I. *Doctrina de la Iglesia*

1. El Concilio de Trento dice sobre la virtud salvífica de la extremaunción (Sesión XIV, cap. 2): "Ahora bien, la realidad y el efecto de este sacramento se explican por las palabras: *Y la oración de la fe salvará al enfermo y los pecados que hubiere cometido le serán perdonados* (*Iac.* 5, 15). Porque esta realidad es la gracia del Espíritu Santo, cuya unción limpia las culpas, si alguna queda aún para expiar, y las reliquias del pecado, y alivia y fortalece el alma del enfermo (can. 2), excitando en él una grande confianza en la divina misericordia, por la que, animado el enfermo, soporta con más facilidad las incomodidades y trabajos de la enfermedad, resiste mejor a las tentaciones del demonio *que acecha a su calcañar* (*Gen.* 3, 15) y a veces, cuando conviniere a la salvación del alma, recobra la salud del cuerpo." (D. 909). Cfr. canon 2.

2. Interpretando esta explicación podemos decir: también el sacramento de la extremaunción es primariamente una revelación de la gloria de Dios; como todo lo creado sirve, en primer lugar, a la gloria de Dios. Dios se revela en la extremaunción como el Poderoso y el Santo, como Justicia y Amor. Enfermedad y muerte, que quedaron también en el hombre redimido como recuerdos y señales del pecado, actualizaran para el hombre el misterio de Dios bajo el punto de vista de la santidad y justicia. En la extremaunción, como veremos en seguida, el hombre es ungido y armado para que su muerte sea una participación de la muerte de Cristo. El Padre celestial mismo concede a este sacramento participación en la muerte de Cristo de manera que puedan realizarse en él la virtud curativa y de gracia de la muerte de Cristo. Dios, que en la muerte de Cristo se reveló como Juez y a la vez como perdonador y misericordioso, se revela en la extremaunción—sacramento de la consagración para la muerte—, como el Santo y Justo y como el Perdonador y Misericordioso. La muerte de Cristo fué tránsito hacia la vida; en ella se realizó la gloria de Dios en cuanto plenitud de vida y victoria sobre la muerte. Dios se revela, por tanto, en la extremaunción, garantía de la participación en la muerte de Cristo, como Dios vivo, como la Vida misma. En la extrema debilidad y en el extremo abandono del hombre, allí donde declina toda gloria de lo terrestre surgen radiantes para los ojos de la fe el poder victorioso de Dios y su omnipotencia. *El reino de Dios* se instaura en la debilidad humana.

II. *Comunidad con Cristo*

1. Dios, Padre celestial, revela en la extremaunción su gloria a través de la muerte y resurrección de Cristo, ya que en la extremaunción el bautizado es consagrado para participar en la muerte y resurrección de Cristo. En este sacramento se realiza la virtud vencedora y victoriosa de Cristo que muere y resucita. Quien recibe la extremaunción se convierte en representación y aparición de Cristo, que llega a la gloria pasando por la muerte y la resurrección. Si, según San Agustín, el cristiano debe ser llamado en cierto modo Cristo (§ 169), el ungido con la extremaunción puede ser llamado en cierto modo Cristo crucificado y resucitado para la gloria; es un monumento en honor del Señor muerto por nosotros de mucho más valor que todos los monumentos de piedra.

2. Cuando el que recibe la extremaunción capta en su conciencia y corazón este sentido primario del sacramento, lo que fué primero glorificación objetiva de Dios se convierte en honra consciente y voluntaria de la gloria del Padre celestial y de Cristo sacrificado en la cruz; con amor y entrega entra en la angustia de la muerte en la pasión y muerte de Cristo, en el juicio y gracia de su muerte. La preparación para la muerte obrada en el sacramento de la extremaunción se convierte así en obediencia al Padre celestial, que juzga y perdona en la muerte. Sólo quien está unido en el Espíritu Santo y a través de Cristo con el Padre puede estar así dispuesto.

3. Dios revela siempre su gloria realizándola en modos finitos. El Padre celestial revela su gloria en la extremaunción a través de Cristo, *configurando* a quien recibe el sacramento con su Hijo encarnado y glorificado a través de la cruz. La configuración de quien recibe el sacramento con Cristo es el efecto fundamental que obra la extremaunción en quien la recibe (cfr. § 226). San Alberto Magno dice (*Comentario a las Sentencias*, lib. 4, ses. I, art. 2): "Mediante la unción somos asemejados al Resucitado. Es administrada a los moribundos en el signo de la unción junto con la gloria futura, cuando los elegidos han sido completamente despojados de la mortalidad."

Ya en el bautismo y confirmación es el hombre asemejado a Cristo; la semejanza a Cristo, fundada en el bautismo y confirmación, concede a quien recibe esos sacramentos participación en el reino, doctrina y sacrificio del Señor; le da también un puesto especial dentro de la Iglesia. Tal semejanza tiene significación duradera; no puede ser borrada. La semejanza a Cristo obrada en la extremaunción no es un sello indeleble como el carácter del bautismo y de la confirmación; más bien completa lo ocurrido en ellos; aclara y destaca algunos rasgos de la semejanza a Cristo obrada en el bautismo y confirmación; termina de conformar y configurar la imagen del Señor desde un determinado punto de vista en quien recibe el sacramento; le hace semejante a Cristo, en cuanto logra a través de la muerte la gloria perfecta y patente del cielo y se sienta a la diestra del Padre.

Este es el efecto mentado por la unción. Siempre habían sido ungidos los reyes y sacerdotes; la unción significa, por tanto, una vida regia y sacerdotal, la participación en la vida regia y sacerdotal que Cristo empezó en sus días mortales y cumple ahora perfectamente

en el reino del Padre, junto con los ángeles y bienaventurados. La unción es a la vez un símbolo del Espíritu Santo. El Espíritu Santo consagró a Cristo para rey y sacrificador; el Espíritu Santo es quien configura según la imagen de Cristo al que recibe el sacramento, o más exactamente: El Padre configura al hombre según la imagen de su Hijo encarnado, crucificado y glorificado, en el Espíritu Santo, en el amor personificado que es el Espíritu Santo. Mediante la extremaunción se perfecciona y completa para la revelación del cielo la participación en el reinado y sacerdocio de Cristo, fundada en el bautismo y confirmación.

4. La nueva asimilación a Cristo implica una *unión más viva* del hombre con Cristo. Quien recibe la extremaunción es injertado más hondamente en la muerte de Cristo y consagrado así para la vuelta al Padre.

La entrada en la casa del Padre celestial significa a la vez la entrada en las filas de los ángeles y bienaventurados.

5. Así podemos entender el hecho de que la Iglesia, después de la extremaunción, pida la acogida del enfermo entre las multitudes de los justos del cielo. En los últimos momentos grita al hombre: "Sal, alma cristiana, de este mundo, en nombre de Dios Padre omnipotente que te crió; en nombre de Jesucristo Hijo de Dios vivo, que por ti padeció: en nombre del Espíritu Santo, cuya gracia se derramó sobre ti: en nombre de la gloriosa y santa Madre de Dios María: en nombre de San José, ínclito esposo de la misma Virgen: en nombre de los Angeles y Arcángeles: en nombre de los Tronos y Dominaciones: en nombre de los Principados y Potestades: en nombre de las Virtudes, Querubines y Serafines: en nombre de los Patriarcas y Profetas: en nombre de los santos Apóstoles y Evangelistas: en nombre de los santos Mártires y Confesores: en nombre de los santos Monjes y Ermitaños: en nombre de las santas Vírgenes y de todos los Santos y Santas de Dios." La Iglesia invita en su oración a los santos a cortejar al hermano que pronto será glorificado: "Te encomiendo, carísimo hermano, a Dios omnipotente, al mismo que te ha criado, para que después que hayas pagado con la muerte la deuda común de los hombres vuelvas a tu Criador, que te formó del cieno de la tierra. Cuando tu alma se separe del cuerpo, sálganla al encuentro las brillantes jerarquías de los Angeles: venga a encontrarte el senado de los Apóstoles, jueces de las tribus de Israel: salga a recibirte el triunfante ejército de los

generosos Mártires: esté alrededor de ti la resplandeciente multitud de los Confesores: recíbate el alegre coro de las Vírgenes: y en el seno del feliz descanso seas estrechamente abrazado de los Patriarcas. San José, dulcísimo Patrono de los moribundos, te anime con gran esperanza. La santa Madre de Dios María, vuelva benigna a ti sus ojos. El rostro de Jesucristo se te manifieste benigno y placentero, que te indique ser del número de los que continuamente asisten en su presencia. Nada sepas de cuanto horroriza en las tinieblas, de cuanto rechina en las llamas, ni de cuanto aflige en los tormentos. Ríndasete el ferocísimo Satanás con sus ministros: a tu llegada al juicio, viéndote acompañado de los Angeles, se estremezca y huya al insufrible caos de la noche eterna. Levántele Dios y sean disipados sus enemigos y huyan de su presencia los que le aborrecieron. Desvanézcanse como el humo: como la cera se derrite al fuego, así perezcan los pecadores a la vista de Dios, y los justos se alegren como en un convite en la presencia de Dios. Sean, pues, confundidas y avergonzadas todas las legiones infernales, y los ministros de Satanás no se atrevan a impedirte tu camino. Líbrete de los tormentos Jesucristo, que se dignó padecer muerte por ti. Establézcate Jesucristo, Hijo de Dios vivo, en los vergeles siempre amenos del paraíso y como verdadero pastor te reconozca entre sus ovejas. El te absuelva de todos tus pecados, y te coloque a su diestra en la suerte de los escogidos. Veas cara a cara a tu Redentor, y estando siempre en su presencia, mires con dichosos ojos la verdad manifiesta. Establecido, pues, entre el ejército de los Bienaventurados, goces de la dulzura de la contemplación divina por los siglos de los siglos. Amén." Y ya una vez expirado el enfermo, la Iglesia le acompaña con esta oración: "Ayudad, santos de Dios, salid al encuentro, ángeles del Señor, recibiendo su alma y presentadla a la mirada del Altísimo."

6. La mayor asimilación y unión con Cristo significan, sobre todo, un *fortalecimiento de la vida divina*: una comunidad más íntima con el Dios trinitario, aumento de la gracia santificante y perdón de los pecados y de sus consecuencias.

El fortalecimiento de la vida divina ocurre en los enfermos que reciben la extremaunción, en vistas a la situación especial en que les pone la enfermedad (cfr. § 226). Incluye, por tanto, las ayudas de Dios necesarias y útiles para dominar su situación. Si la muerte es el punto culminante y la piedra de toque de la vida, su realización necesitaba un auxilio especial de Dios; gracias a él el hombre

se fortalece contra los ataques de la desesperación, contra la impaciencia en los dolores y contra los ataques del diablo. Dios mismo despierta la confianza segura en su misericordia y en su resistencia victoriosa frente a las amenazas del cuerpo y del alma.

"Mientras que el primer efecto de la gracia afecta y cura la ley y el hecho de la muerte como tal, incorpora del todo a la obra salvadora de Cristo, sacando del dominio de Satanás y libera del aguijón venenoso de la maldición, el segundo efecto (fortalecimiento del alma) atañe a la lucha de la muerte como tal, a las dificultades especiales del último combate, a las propias impugnaciones del hombre que muere. Cuanto más entorpecido está el espíritu por las perturbaciones de los órganos sensoriales, con mayor fuerza es influída la fantasía por los estados morbosos del cuerpo o incluso sería accesible a las influencias diabólicas, si no se las enfrentaran las fuerzas protectoras del cielo. Pero como el espíritu está claro y libre, el recuerdo de las faltas y errores anteriores y de las obligaciones no cumplidas pueden deprimirle excesivamente, desanimarle y asustarle. A este respecto hay que tener en cuenta, sobre todo, las situaciones que determinaron la vida pasada, pero que no fueron consideradas como objeto propio de la confesión, aunque estaban en estrecha y personalísima relación con la conciencia moral y la vocación ética.

En esta situación la extremaunción es la mano que el Salvador ofrece a Pedro cuando se está ahogando para mantener a salvo el alma, aunque la vida terrena se hunda en las olas del mar y de la tempestad. A estas expresiones trágicas se suman todavía el pecado y la culpa, sea en la forma de locura acusadora, en que aparecen los pecados habituales, ahora cuando el cuerpo se deshace, sea en forma de último intento de agarrarse a los amados ídolos, antes de que se rompa del todo la apariencia aduladora. Señor, ayúdame, grita San Pedro, ayúdame a librarme de las garras de las debilidades interiores y exteriores. Hombre de poca fe, ¿por qué dudas?, le dice el Salvador. Fortalecido por el espíritu de Jesús, por el espíritu de la extremaunción, por el Dios de toda consolación, Pedro cumple la tarea que aceptó... él, el tímido y cobarde. "Señor, si eres Tú, manda que vaya hacia Ti sobre las aguas." El Señor llamó a Pedro: "ven". En la virtud del Espíritu Santo, que unge también a los que mueren, Pedro caminó incólume sobre las aguas y llegó hasta el Señor de la vida" (Schell). A los enfermos se dirige, pues, lo que dice el *Apocalipsis de San Juan*: "Y puso el Cristo su diestra sobre mí, diciendo: no temas; yo soy el primero y el

último y el que Vive; y estuve muerto y he aquí que estoy vivo por los siglos de los siglos; y tengo las llaves de la muerte y del infierno" (1, 17-18). "Al que venciere le daré que se siente conmigo en mi trono, como yo también vencí y me senté con mi Padre en su trono" (3, 21).

III. *La extremaunción borra los pecados*

1. Como la extremaunción aumenta la comunidad con Cristo y a través de El la comunidad con el Dios trinitario, la *extremaunción supera las dificultades e impedimentos de la unión con Cristo: los pecados y las penas de los pecados*. Para borrar los pecados y sus penas está destinado primariamente el sacramento de la penitencia; pero la extremaunción también es un medio independiente para borrar los pecados. Supera los pecados y penas que no fueron alcanzados por la penitencia sacramental.

Santo Tomás de Aquino dice en la *Suma contra los Gentiles* (lib. 4, cap. 73): "Mas, como el hombre por negligencia o por las varias ocupaciones de la vida, o también por causa de la brevedad del tiempo o cosas parecidas, no cura de raíz y perfectamente dichos defectos, se le provee saludablemente para que por este sacramento logre dicha curación y se libre de la pena temporal, de modo que, al salir el alma del cuerpo, nada haya en él que pueda impedir a su alma la percepción de la gloria. Y por esto dice Santiago que el "Señor le aligerará". Acontece también que el hombre no conoce o no recuerda todos los pecados que cometió, con el fin de borrar cada uno de ellos por la penitencia. Hay, además, pecados cotidianos que acompañan de continuo la vida presente, de los cuales es conveniente que se purifique el hombre por este sacramento al partir, con la finalidad de que nada haya en él que impida la percepción de la gloria. Y por esto añade Santiago: "Si está en pecado, se le perdonará."

Vimos la extremaunción como plenitud y acabamiento del bautismo y de la confirmación y podemos verla ahora como *plenitud de la penitencia* (cfr. Schuster, *Liber sacramentarum I*, 207-212). Concede, como dice Santo Tomás después del texto citado, la completa salud espiritual del hombre y prepara a quien la recibe para recibir la gloria; por tanto, aparta todo estorbo que se interponga en su camino de entrada a la gloria de Dios. La extremaunción fué instituída por Cristo con este fin. Aunque no sea su efecto princi-

pal el borrar los pecados, también se ordena al perdón de los mismos. Condición por parte de quien la recibe es que se aparte del pecado y se convierta a Dios, por tanto, que tenga al menos arrepentimiento imperfecto (cfr. § 267). Se puede decir que la conversión a Dios implica la aversión de todos los pecados graves, aunque no se recuerden los pecados graves cometidos ni sean objeto expreso de arrepentimiento.

2. Normalmente la extremaunción sólo borra los pecados leves. La extremaunción es sacramento de vivos; por tanto, el que se sabe culpable de pecado grave debe liberarse de él antes de recibir la extremaunción. Pero cuando el hombre está atado con las ligaduras de la enfermedad y paralizado por la debilidad de la naturaleza que se deshace, tiene obstaculizado el camino del arrepentimiento perfecto. Cuando no puede recibir el sacramento de la penitencia, para cuya recepción basta el arrepentimiento imperfecto, le son perdonados también los pecados graves por el sacramento de la extremaunción. Dios no permite que pierda la salvación quien está atado por la enfermedad y debilidad; enfermedad y muerte son en último término consecuencias y efectos del pecado; son, pues, ligaduras con las que Satanás esclaviza a los hombres. Como el diablo fué vencido por la obra redentora de Cristo, Dios ha previsto que los que no pueden hacer ya arrepentimiento perfecto ni usar el sacramento de la penitencia por culpa de la enfermedad y de la muerte, no pierdan la salvación, para que el diablo no triunfe sobre quien está unido a Cristo por el bautismo.

Para recibir la extremaunción basta que quien la recibe se encuentre en estado de conversión a Dios y en el de arrepentimiento imperfecto implicado en ella, aunque a consecuencia de la falta de conciencia y de debilidad no pueda despertar un arrepentimiento consciente y actual. El estado de arrepentimiento imperfecto debe suponerse en un católico serio. Cuando, después de recibir la extremaunción, es posible confesar los pecados graves, debe hacerse, porque, como hemos visto, todo pecado grave debe ser sometido al poder de las llaves de la Iglesia (cfr. § 268).

La extremaunción es también plenitud de la penitencia en el sentido de que borra también las penas del pecado y supera la inclinación al pecado y la debilidad de voluntad originadas por el hecho del pecado. No supera, claro está, inmediatamente esa debilidad de la voluntad y esa inclinación a pecar, sino que fortalece la volun-

tad en su entrega al bien y a Dios de una manera que pueda dominar las tentaciones.

3. Se discute la cuestión de si la extremaunción borra en quien la recibe con sencilla disposición todos los pecados y sus penas, de forma que el ungido pueda entrar en el cielo inmediatamente después de su muerte. La teología antigua y la medieval parecen haber contestado afirmativamente a esta cuestión.

Egbert, autor de un *Penitencial* (siglo VIII), dice: "Todo fiel debe recibir la unción, si puede... Pues está escrito que todo el que usa ese rito es después de su muerte tan puro de alma como un niño que muere nada más ser bautizado." Según San Alberto Magno (*Comentario a las Sentencias*, lib. 4, sec. 23), el contenido de este sacramento es la purificación de todas las reliquias del pecado, que impiden el tránsito inmediato a la paz del alma y a la gloria del cuerpo. San Buenaventura dice (*Comentario a las Sentencias*, lib. 4, sec. 23, art. 1): "Ciertos sacramentos son exclusivamente propios del NT... Confirmación y unción. En ellos está simbolizada la gracia del Espíritu Santo, conforme a la cual uno se convierte en luchador que acepta el morir por Cristo y en rey, de forma que puede entrar en el reino de los cielos como en su propio reino." También Santo Tomás de Aquino puede ser invocado a favor de esta opinión con más probabilidad que en favor de la contraria. Cfr. el texto citado anteriormente. Duns Scoto coincide con él en este punto (*Reportata parisiensia*, lib. 4, sección 23): "Según la ley universalmente válida, los pecados veniales no necesitan ser borrados por el sacramento de la penitencia, porque la penitencia es la segunda tabla de salvación después del naufragio y, por tanto, está destinada para medio de salvación de los náufragos y contra los pecados mortales, que hacen hundirse al hombre y no es inevitable ni ineludible para los que están todavía en el barco de la Iglesia del amor; quienes sólo han cometido pecados leves pueden salvarse sin el sacramento de la penitencia. Pero como ningún hombre puede entrar en la gloria y felicidad, si ha cometido pecados veniales—éstos le apartan de la gloria, porque nadie puede ser a la vez feliz y desgraciado—, era conveniente que Dios, que nunca deja al hombre sin ayuda para la salud, instituyera un sacramento que significara eficaz, inmediata y completamente el perdón de todos los pecados veniales de quien le reciba, de manera que pudiera ser conducido a la salvación indestructible de la vida eterna." Según Pedro de Tarantasia, más tarde Inocencio V, Papa (*Comentario a las*

Sentencias, lib. 4, sec. 23, cuest. 2, art. 2), la extremaunción no obra cualquier salud espiritual, sino la última y perfecta salud de modo que quien la recibe está inmediatamente dispuesto para la gloria. Del mismo modo se expresa San Dionisio Cartujano, que resume por regla general las opiniones doctrinales de los siglos anteriores. Capreolo, uno de los representantes más significativos de la escuela tomista, escribe (*Comentario a las Sentencias,* lib. 4, sec. 23, cuest. 1, art. 3, a la objeción 5): "El efecto principal a que se ordena este sacramento no es ni el fortalecimiento contra las últimas luchas ni el perdón de los pecados veniales respecto a la culpa y pena, sino la preparación para la gloria del cuerpo y del alma. Ocurre mediante la remoción de las reliquias de los pecados, que impiden la consecución de la gloria y la entrega del alma y del cuerpo a la gloria." Tapper, distinguido teólogo del Concilio de Trento, dice: "Es en realidad un gran beneficio de Dios el hecho de que previera para nosotros que estamos caminando hacia otro mundo un sacramento y una ayuda mediante los cuales podemos ser purificados de toda mancha y culpa, que pudieran entorpecernos la entrada en el reino de los cielos y la visión del Padre. Para quienes hubieran confesado sus pecados y hubieran sido liberados de ellos y hubieran sido proveídos del viático eucarístico, previó la extremaunción, para que orilladas y vencidas todas las dificultades pudiéramos entrar desde el mundo en la casa del Padre."

Los teólogos medievales de la Iglesia oriental enseñaron lo mismo que los de la occidental. En la liturgia se insinúa la misma convicción, cuando la Iglesia reza sobre el lecho del enfermo después de administrarle la extremaunción: "Tengas hoy sitio en la paz." La Iglesia espera, por tanto, que sus hijos puedan oír la misma palabra que pudo oír el ladrón en la cruz cuando pidió sencillamente: "Señor, acuérdate de mí cuando llegues a tu reino", y Cristo le contestó: "Hoy estarás conmigo en el paraíso" (*Lc.* 23, 42-43). Aunque una gran tradición teológica habla a favor de esta teoría, no se impuso por regla general en los teólogos postridentinos. Kern, que ha coleccionado los textos citados y otros muchos (*De sacramento extremae unctionis,* 81-114), cree que las razones de este hecho son, entre otras, la influencia del jansenismo con sus teorías rigurosas, una tendencia a minar la negación luterana del purgatorio y las revelaciones privadas sobre el purgatorio. Por lo que respecta al segundo punto, hay que decir que nuestra teoría no conduce al menosprecio de la revelación del purgatorio, que conserva su enorme importancia, aunque el camino hacia la pleni-

tud no sea para todos el de los dolores purificadores del purgatorio. Dios ha proveído la salvación de los hombres no sólo suficientemente, sino incluso con sobreabundancia. También sería injustificado preocuparse y creer que nuestra teoría no deja espacio suficiente para tomar en serio el pecado y la obligación de expiarlo; los defensores de nuestra teoría son hombres contra quienes no puede tener validez esa objeción; también ellos ven todo el abismo del pecado; pero con la mirada al pecado se une la mirada a la cruz de Cristo; mirada llena de sosegada esperanza en el valor expiatorio de la muerte de Cristo, en la que se sumerge quien recibe la extremaunción y sin la que serían inútiles todas nuestras expiaciones.

A primera vista esta teoría parece difícilmente compatible con el actual rito de enfermos, en el que después de la extremaunción se da todavía una absolución general; tal indulgencia parece superflua, si la extremaunción ha superado ya todas las dificultades que se oponen a la entrada en el estado de plenitud y perfección. A esa objeción hay que decir: la extremaunción no puede tener el efecto que le atribuyen los teólogos medievales si se recibe con indiferencia y tibieza. Sólo quienes la reciben con auténtico arrepentimiento y verdadera confianza pueden esperar el máximum de su virtud salvadora. En el caso concreto no puede decirse fácilmente si la recepción de la extremaunción ha sido fervorosa o tibia; queda espacio aún para otro medio salvador. La Iglesia apresta para el que va a salir de este mundo todo lo que pueda servirle de salvación y salud.

Tal vez en esta polémica haya un *término medio*; se puede decir que la extremaunción borra en medida desconocida para nosotros los pecados y las reliquias del pecado; a la vez consagra al hombre para la muerte, haciéndole capaz de unirse lo más íntimamente posible con el Señor crucificado y glorificado y de aceptar arrepentido la propia muerte en Cristo. Esta muerte padecida en comunidad con Cristo y en plena entrega al Padre, para la que prepara al hombre la extremaunción, borra las dificultades que impidan aún la entrada inmediata en el estado celestial.

IV. *¿Salud corporal?*

Si es necesario o útil para la salvación eterna, la extremaunción causa también la *salud corporal*. Es una imagen insensata de la extremaunción el creer que quien la recibe es consagrado al destino de la muerte. Es cierto que es consagrado para la otra vida, que el oscuro destino de la muerte es bendecido y convertido en feliz entrada en la fuerza de la muerte de Cristo, pero sin arrebatar ni limitar la vida terrena del hombre (Schell). La extremaunción no está destinada a preservar de la muerte o a asegurar lo más posible la vida terrena; más bien debe preparar al hombre para la vida eterna; pero si ésta es amenazada por una muerte prematura o el aplazamiento de la muerte favorece al menos la salud eterna, el sacramento causa el mejoramiento o salud corporal. También en estos casos significa el sacramento una consagración para una buena muerte, aunque sea aplazada.

En la curación corporal obrada por la extremaunción se revela la curación espiritual, del mismo modo que en las curaciones de Cristo era anunciada la gloria del tiempo nuevo instaurado por El.

La curación corporal no se hace por un milagro, sino que el fortalecimiento del espíritu estimula el proceso corporal de curación o Dios favorece tal proceso mediante una ayuda especial. Por tanto, el estado del enfermo debe ser tal que aún sea posible la curación naturalmente.

La extremaunción no es un medio de salvación ordenado por Dios ineludiblemente como el bautismo, pero quien por abandono y negligencia no la recibe estando en peligro de muerte, cometerá un pecado por desaprovechar un medio de salvación puesto a su alcance por Cristo.

§ 277

Ministro y sujeto de la Extremaunción

1. *El ministro de la extremaunción es el sacerdote en virtud de su poder de consagrar.*

El Concilio de Trento dice (sesión XIV, canon 4): "Si alguno dijere que los presbíteros de la Iglesia que exhorta el bienaventu-

rado Santiago se lleven para ungir al enfermo no son los sacerdotes ordenados por el obispo, sino los más viejos por su edad en cada comunidad, y que por ello no es sólo el sacerdote el ministro propio de la extremaunción, sea anatema" (D. 929). Cfr. D. 910. En la antigüedad y en la Edad Media existía la unción de enfermos hecha por diáconos o laicos e incluso una autounción que se hacía con óleo bendecido; tales unciones no son sacramentos, sino costumbres piadosas; deben ser juzgadas lo mismo que las confesiones a diáconos o a laicos. Se quería hacer, en caso de necesidad, lo que las propias fuerzas permitían. Tales unciones pueden llamarse, en cierto sentido lato, unciones de deseo. Parecían tanto más justificadas y tanto más dignas de confianza por cuanto se hacían con óleo bendecido por el obispo. Hoy está prohibida esa costumbre. No es necesario que los ministros sean varios; en Occidente la extremaunción es administrada por un solo sacerdote. La costumbre medieval de que varios sacerdotes administraran la extremaunción fué prohibida por las cargas y abusos a ella inherentes. Un recuerdo de esta antigua costumbre aparece en la advertencia, que da a los fieles el ritual romano, de ayudar a la salvación del alma del enfermo rezando los siete salmos penitenciales durante la administración de la extremaunción y de realizar así el sacerdocio universal. En la Iglesia oriental la extremaunción es administrada todavía por varios (siete) sacerdotes; en esta costumbre se expresa la idea de que toda la comunidad de la Iglesia rodea con sus cuidados y protección al miembro que está en peligro de muerte.

2. *Sujeto de la extremaunción* es el cristiano gravemente enfermo y que haya alcanzado el uso de razón. El Concilio de Trento (sesión XIV, cap. 3; D. 910) enseña que el sacramento debe ser administrado a los enfermos y sobre todo a los que están tan graves que puede suponerse su muerte. Cuando pasa el peligro de muerte y vuelve por segunda vez, puede ser administrada otra vez la extremaunción. Según el Código de Derecho Canónico (can. 940, 1), la extremaunción sólo puede administrarse a los fieles que tuvieren uso de razón y están en peligro de muerte por enfermedad o vejez. La extremaunción, por tanto, no está destinada para los creyentes que van a morir con certeza o con mucha probabilidad, pero que no han caído en la debilidad de la muerte (soldados, náufragos). "Estos están ya armados por el sacramento de la confirmación para las tareas que exige el arriesgar la vida o entregarse a una muerte segura en la plenitud de la vida, siempre que haya la intención ética

correspondiente: sea la fortaleza de los mártires, la fidelidad al deber para con la patria, sacrificio por salvar al prójimo o satisfacción penitencial" (Schell). Algunos teólogos opinan que la enfermedad grave es condición para la licitud del sacramento, pero no para su validez. Ni la revelación ni la doctrina de la Iglesia dicen, según ellos, que la enfermedad grave sea condición y presupuesto para la validez de la extremaunción. Este sacramento puede además realizar su fuerza y virtud salvadoras al consagrar al hombre para la muerte, aunque la muerte no sea inminente ni quien recibe el sacramento haya caído ya en la debilidad de la muerte, tanto más cuanto que la vida del hombre es siempre un vivir para la muerte. Y además, cuando se exige la enfermedad grave como condición para la recepción válida del sacramento, se da una gran inseguridad al sacramento, ya que difícilmente puede decidirse cuándo es peligrosa una enfermedad, siendo posible en eso muchas ilusiones y engaños. Y, finalmente, la Iglesia occidental, en el Concilio de Florencia, en que se determinaron las diferencias doctrinales entre la Iglesia oriental y la occidental, no condenó, sino que pasó en silencio la doctrina defendida por la Iglesia oriental de que puede ser administrada la extremaunción a los sanos para curación de sus debilidades espirituales y morales, ni condenó tampoco la costumbre de administrarla en esas condiciones.

Había que decir de esta opinión que aunque fuera verdadera, apenas podría explicar por qué la Iglesia permite administrar la extremaunción sólo a los enfermos y no a los demás. Santo Tomás de Aquino dice muy justamente (*Suma contra los gentiles*, lib. 4, q. 73): "Y aunque algunos estén en peligro inminente de muerte, incluso sin enfermedad, como se ve en el caso de los condenados a muerte, y, no obstante, tuvieran necesidad de los efectos espirituales de este sacramento (extremaunción), a pesar de ellos, sólo se ha de administrar al enfermo, puesto que se administra como una medicina corporal, la cual únicamente corresponde a quien está corporalmente enfermo, pues es conveniente observar la significación en cada sacramento. Luego, así como en el bautismo se requiere la ablución deparada al cuerpo, igualmente en este sacramento se requiere la medicina aplicada a la enfermedad corporal. Por eso, el óleo es también la especial materia del mismo, pues tiene la eficacia para sanar corporalmente, mitigando los dolores; como el agua, que limpia corporalmente, es la materia del sacramento en que se hace la purificación espiritual."

CAPITULO VI

EL SACRAMENTO DEL ORDEN

§ 278

El orden en la comunidad sacerdotal de la Iglesia, como fundamento y presupuesto de un sacerdocio especial

1. La Iglesia tiene, como hemos visto, carácter sacerdotal (§§ 174 y 238); la última razón de ese carácter es el hecho de ser la Iglesia cuerpo de Cristo (§ 169). Cristo es el Sacerdote; El es el único sacerdote de la Nueva Alianza; en su sacerdocio culmina y se cumple todo sacerdocio anterior; El realizó su sacerdocio en un sacrificio perfecto, ofreciendo de una vez para siempre. En el sacrificio de la cruz entró en el *Sancta Sanctorum*, en el misterio de la gloria del Padre reservado a Dios (§ 155). La Iglesia participa del carácter sacerdotal de Cristo; el "nosotros" total de la Iglesia es una comunidad sacerdotal; por tanto, cualquier miembro de la Iglesia está capacitado para las tareas sacerdotales y obligado a ellas. Cuando la Iglesia se atribuye carácter sacerdotal, no se arroga un sacerdocio distinto del de Cristo; no hay más que un sacerdocio neotestamentario; sólo hay un sacerdote: Cristo. Pero su sacerdocio se realiza en la Iglesia, que es el instrumento de la acción sacerdotal del Señor glorificado. Cristo obra en la predicación de la palabra y en la administración de sacramentos de la Iglesia como

el único sacerdote del orden divino neotestamentario. La Iglesia tiene, por tanto, carácter sacerdotal, en cuanto que es instrumento del Señor; todos sus miembros son llamados en el bautismo al sacerdocio, en cuanto que son incorporados a Cristo y copian, por tanto, en sí su carácter y propiedades.

Al hablar del bautismo (§ 238), hablamos del carácter sacerdotal de la comunidad de todos los bautizados. Recordemos aquellas consideraciones. Según *I Pet.* 2, 4-9, los que están unidos con Cristo son piedras vivas con las que está construído el templo espiritual de la Iglesia; espiritual quiere decir erigido y configurado por el Espíritu Santo; han sido elegidos por Dios para un sacerdocio santo y regio: el bautismo representa la llamada a ese sacerdocio. El bautizado es santo, es decir, consagrado a Dios. Llamada al sacerdocio fundada en el bautismo y llamada a la santificación, es decir, a consagrarse a Dios, significan casi una y la misma cosa (*I Rom.* 1, 7; *I Cor.* 1, 2). Los llamados por Dios al "sacerdocio universal" de toda la Iglesia deben ofrecer sacrificios espirituales, es decir, santificados por el Espíritu Santo. Cumplen esa misión participando en el sacrificio de Cristo (*Hebr.* 9, 14). En este sacrificio deben entregar también ellos su propia vida con toda su realidad corporal (*Rom.* 12, 1; 15, 16; *Col.* 1, 24); así entran con Cristo y a través de El en el *Sancta Sanctorum,* en el misterio de la vida gloriosa de Dios (*Hebr.* 10, 19; 12, 18-24; cfr. §§ 171 y 238, así como la literatura reseñada allí, especialmente E. Walter, *Diener des Neuen Bundes,* 1940, y N. Rocholl, *Vom Laienpriestertum,* 1939).

2. *La comunidad sacerdotal de la Iglesia no puede existir sin orden.* Al orden aluden las expresiones pueblo, cuerpo, templo, casa con que la Escritura designa a la Iglesia (cfr. § 169). En la comunidad cada miembro tiene su propia misión, que a nadie más compete. Todos los miembros del cuerpo cooperan a la vida de la totalidad; algunos servicios son además de importancia especialmente grande y decisiva (*Eph.* 4, 11). Detengámonos en una de las metáforas: en la casa distinguimos la armazón y las partes soportadas por ella y que la llenan; según *Eph.* 2, 20-22, los Apóstoles y profetas son el cimiento puesto por Cristo sobre el que se edifica la casa; Cristo mismo es la piedra angular en la que descansa toda la edificación; los fieles son edificados por dentro como piedras vivas de la casa, que es la morada de Dios. Según otra imagen, Cristo mismo es el cimiento puesto por Dios, y sobre el que está edificada la Iglesia (*I Cor.* 3, 11). Por muy diversos que sean los

modos en que el Espíritu Santo revela a través de la Escritura el orden de la comunidad de la Iglesia, es evidente que en la Iglesia hay miembros que debemos considerar como la armazón—erigida por Dios mismo—de toda la divina construcción de la Iglesia. Llamamos a esa armazón sacerdocio especial; está al servicio del orden de la totalidad y está destinado a prestar servicios especiales, imprescindibles para la existencia de la comunidad y reservados a él solo. No está, por tanto, frente a frente con la totalidad, sino que es una parte de la totalidad ordenada. Tan cierto es esto que San Pablo puede describir la celebración eucarística—el acontecimiento más importante de la Iglesia—sin acordarse expresamente del sacerdocio especial (*I Cor.* 11, 17-34); es una acción de toda la comunidad de Corinto. Como hemos visto, la comunidad sólo puede celebrar el sacrificio a través de los miembros de ella que tengan la consagración sacerdotal especial. Pero a pesar de esa su insustituibilidad no son citados expresamente y eso indica que en su acción no son más que servidores, previstos por Cristo, del "nosotros" total de la Iglesia.

3. *En la doctrina de la Iglesia, en la Escritura y en la Tradición* se nos atestigua con plena evidencia la *diversidad de servicios* que cada miembro puede prestar por disposición de Cristo a la totalidad ordenada. Quienes prestan servicios no permitidos a todos, por regla general están capacitados para sus tareas especiales duraderamente. Esto significa que Cristo fundó oficios en la comunidad de la Iglesia, mediante los cuales debían ser asegurados los servicios especialmente importantes para la existencia de la totalidad. En el tratado de la Iglesia estudiamos la diversidad de los oficios atestiguados por la Escritura y por los Padres (§ 171); algunos de ellos han dejado de existir porque evidentemente habían sido instituídos para situación especial y única de la Iglesia primitiva; así, por ejemplo, en las *Epístolas* de San Pablo (*I Cor.* 12, 28; *Rom.* 12, 7) se alude a los profetas, maestros, evangelistas y pastores, oficios que no volvemos a encontrar expresamente y cuyas tareas en parte fueron traspasadas a los portadores de otros oficios. Entre los oficios duraderos se citan en la Escritura el diaconado, presbiterado y episcopado. Los *Hechos de los Apóstoles* narran la institución de siete diáconos (6, 1-6); y además nos familiarizan con la existencia de los presbíteros (ancianos) en cada una de las comunidades (11, 30; 15, 2-6; 21, 18). "El anciano o presbítero significa en la revelación bíblica la preeminencia de sabiduría y dominio de sí

mismo, no la de la edad. Verdaderamente anciano en el sentido de la preeminencia es el que lleva vivo en su alma el pensamiento de la eternidad y vive de este pensamiento y juzga y discierne por él, el que investiga con esfuerzos y pensamientos serios las verdades originales y eternas, el que piensa y medita con infinito deseo de saber y no trata de satisfacer su insaciable curiosidad en el huidizo movimiento de imágenes abigarradas, como la masa de las gentes... Los ancianos en el cielo son los eternos testigos de los consejos originarios y obras de Dios; los ancianos en la tierra son los portadores de Dios en el pensamiento y en el amor, animados e impulsados por el espíritu" (Schell). Estos dos grupos de oficios están también atestiguados en San Pablo. Los presbíteros se llaman también *episkopoi* (vigilantes). Las expresiones neotestamentarias *presbyteroi* y *episkopoi* no designan diferentes grados de consagración como nuestras expresiones sacerdotes y obispos, derivadas de las griegas. La división del oficio—que era único y tenía dos nombres—se encuentra en San Ignacio de Antioquía, que es quien testifica por primera vez la división del orden en tres grados: diáconos, sacerdotes y obispos. Tal división se remonta, pues, hasta el año 100 poco más o menos; sus gérmenes están en la época apostólica; el proceso de la evolución puede explicarse así: la fe se amplió desde las ciudades en que los Apóstoles fundaron comunidades, hasta los lugares circundantes más pequeños; cuando nacía una comunidad filial, permanecía dependiente de la comunidad madre, pero habría que procurar satisfacer sus necesidades de manera que ellas mismas pudieran hacer y desarrollar una vida de fe; a esa vida pertenecían ante todo las celebraciones eucarísticas. Para eso debía ser enviado un presbítero, que seguía dependiendo del obispo de la comunidad-madre, pero que podía hacer las celebraciones eucarísticas en la comunidad filial. Dependía de la voluntad del obispo de la comunidad-madre la cantidad de autoridad y atribuciones que se le concedieran al sacerdote; el obispo podía reservarse ciertas tareas. Al obrar así la Iglesia primitiva se consideraba como ejecutora de la voluntad de Cristo e instrumento del Espíritu Santo, como aparece evidentemente en las cartas de San Ignacio mártir. La Iglesia se sabía autorizada por Cristo para no transmitir al presbítero de la comunidad filial la plenitud del oficio fundado por Cristo, sino sólo una parte de él. Y así nació, en razón de la ordenación de Cristo y mediante la subdivisión y limitación del episcopado originariamente común, el presbiterado como oficio distinto (P. Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive* (1926),

225-280; A. Ehrhard, *Urkirche und Früh-Katholizismus* (1935), 211; K. Bihlmeyer-H. Tüchle, *Kirchengeschichte* I, 1953, 104 y siguientes; cfr. § 171.

Los portadores de un oficio canónico eran en la época apostólica los ayudantes y representantes de los Apóstoles; pero no tenían todos los poderes que poseían los Apóstoles (infalibilidad, autoridad sobre todas las comunidades). Los portadores de un oficio canónico en la época posapostólica continuaron el oficio de los Apóstoles: son sus sucesores, sin ser apóstoles. Vemos, pues, que Cristo fundó distintos oficios por amor al orden que debía reinar en la comunidad sacerdotal de la Iglesia, su Cuerpo; tales oficios fueron configurándose cada vez con más claridad bajo la acción del Espíritu Santo que vive en la Iglesia.

Aquí no vamos a tratar de cada uno de los oficios estudiados en el tratado de la Iglesia, sino sólo de la transmisión de los poderes oficiales al miembro individual de la Iglesia y en concreto de la transmisión del poder de orden; ocurre mediante una consagración. *El orden, por tanto, es un sacramento, mediante el cual algunos miembros de la Iglesia reciben la capacidad y obligación permanentes de ciertos oficios especiales de consagración y bendición reservados a ellos solos, por haber sido caracterizados de una semejanza especial con Cristo y por haber sido así puestos en estado de simbolizar a Cristo de una manera especial.* El orden crea la distinción de clérigos y laicos que existe en la constitución de la Iglesia; es el sacramento del orden y del servicio. Así se entiende su nombre latino de *ordo* y *ordinatio*. Mediante el sacramento del orden surge el orden de la totalidad respecto a la predicación de la palabra y a la administración de sacramentos. Cuando hablamos de "órdenes" (*ordines*), nos referimos al escalonamiento del servicio previsto por Cristo.

4. Hay que distinguir el *poder de orden* del poder de jurisdicción que es el poder de regir la Iglesia en cuanto estructura jurídica. Mörsdorf define el poder de jurisdicción como el poder pastoral de soberanía que tiene la Iglesia en cuanto sociedad perfecta y que ejercita con poder autoritario en la legislación. Aunque la posesión del poder de orden es, por regla general, condición para participar del poder de jurisdicción, este poder no se concede mediante una consagración o bendición, sino mediante el nombramiento para un oficio o cargo del poder de jurisdicción. El poder de gobierno de la Iglesia está dividido en dos por institución de

Cristo: papal (poder pastoral supremo o primado) y episcopal (poder pastoral superior). Cfr. § 171. E. Eichmann-Kl. Mörsdorf, *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Juris Canonici*, 7.ª edic. 1953, 252-473.

§ 279

Existencia del sacramento del orden

1. *El orden es un verdadero y propio sacramento instituído por Cristo* (Dogma de fe).

El Concilio de Trento explica (sesión XXIII, cap. 1-3): "El sacrificio y el sacerdocio están tan unidos por ordenación de Dios que en toda ley han existido ambos. Habiendo, pues, en el NT, recibido la Iglesia católica, por institución del Señor, el santo sacrificio visible de la Eucaristía, hay también que confesar que hay en ella nuevo sacerdocio, visible y externo (Can. 1), en el que fué trasladado el antiguo (*Hebr.* 7, 12-13). Ahora bien, que fué aquél instituído por el mismo Señor Salvador nuestro (Can. 3), y que a los Apóstoles y sucesores suyos en el sacerdocio les fué dado el poder de consagrar, ofrecer y administrar el cuerpo y la sangre del Señor, así como el de perdonar o retener los pecados, cosa es que las Sagradas Letras manifiestan y la tradición de la Iglesia católica enseñó siempre (Can. 1). Mas como sea cosa divina el ministerio de tan santo sacerdocio, fué conveniente, para que más dignamente y con mayor veneración pudiera ejercerse, que hubiera en la ordenadísima disposición de la Iglesia, varios y diversos órdenes de ministros (*Mt.* 16, 19; *Lc.* 22, 19; *Io* 20, 22) que sirvieran de oficio al sacerdocio, de tal manera distribuídos que, quienes ya están distinguidos por tonsura clerical, por las órdenes menores subieran a las mayores (Can. 2). Porque no sólo de los sacerdotes, sino también de los diáconos, hacen clara mención las Sagradas Letras (*Act.* 6, 5; *I Tim.* 3, 8-9; *Phil.* 1, 1) y con gravísimas palabras enseñan lo que señaladamente debe atenderse en su ordenación; y desde el comienzo de la Iglesia se sabe que estuvieron en uso, aunque no en el mismo grado, los nombres de las siguientes órdenes y los ministerios propios de cada una de ellas, a saber: del subdiácono, acólito, exorcista, lector y ostiario. Porque el subdiácono es referido a las órdenes mayores por los Padres y sagrados Concilios,

en que muy frecuentemente leemos también acerca de las otras órdenes inferiores.

Siendo cosa clara por el testimonio de la Escritura, por la tradición apostólica y el consentimiento unánime de los Padres, que por la sagrada ordenación que se realiza por las palabras y signos externos, se confiere la gracia; nadie debe dudar que el orden es verdadera y propiamente uno de los siete sacramentos de la santa Iglesia (Can. 3). Dice en efecto el Apóstol: *Te amonesto que resucites la gracia de Dios que hay en tí por la imposición de mis manos. Porque no nos dió Dios espíritu de temor, sino de virtud, amor y sobriedad*" (*II Tim.* 1, 6; cfr. *I Tim.* 4, 14). En el Canon 1 dice: "Si alguno dijere que en el NT no existe un sacerdocio visible y externo, o que no se da potestad alguna de consagrar y ofrecer el verdadero cuerpo y sangre del Señor y de perdonar los pecados, sino sólo el deber y mero ministerio de predicar el Evangelio, y que aquellos que no lo predican no son absolutamente sacerdotes, sea anatema" (D. 961); y en el Canon 3 se dice: "Si alguno dijere que el orden, o sea la sagrada ordenación no es verdadera y propiamente sacramento, instituído por Cristo Señor, o que es una invención humana, excogitada por hombres ignorantes de las cosas eclesiásticas, o que es sólo un rito para elegir a los ministros de la palabra de Dios y de los sacramentos, sea anatema" (D. 963).

Las enseñanzas del Concilio de Trento se dirigen contra la teoría defendida por la Reforma de que el Orden es una transmisión del derecho de enseñar hecha por el pueblo (Calvino) o una introducción solemne al oficio de predicador (Lutero).

2. El Concilio de Trento invoca con razón la *Escritura*. Cristo transmitió a los Apóstoles y a sus sucesores poderes sacerdotales; les envió al mundo para que predicaran por todas partes el reino de Dios y dieran a los hombres participación en su propia vida. Los poderes sobrenaturales que Cristo les transmitió abarcaban, sobre todo, el poder de celebrar la memoria de su Pasión y el de perdonar los pecados. Les concedió esos poderes sin ningún signo sacramental. Pero nos encontramos el símbolo tan pronto como los Apóstoles propusieron por su parte ayudantes de su servicio y continuadores de su misión. Cuando los Apóstoles, para no entorpecer la predicación de la palabra de Dios con las faenas de "servir a la mesa", propusieron para ese servicio a siete varones llenos de espíritu y sabiduría, y fueron elegidos los siete por el pueblo, "les presentaron a los Apóstoles, y haciendo oración les impusieron las

manos" (*Act.* 6, 1-6). Muchos teólogos creen que también es un testimonio del sacramento del Orden el texto de *Act.* 13, 1-3. En Antioquía había cinco varones directores; Bernabé y Saulo pertenecían a ellos; eran conocidos como profetas y maestros; cuando estaban celebrando el oficio en honor del Señor y ayunando, el Espíritu Santo exige a la comunidad, por medio de uno de los hombres dotados del don de profecía, que separen a Bernabé y a Saulo (San Pablo) para la obra de misión a que han sido llamados. La despedida se hace con especial solemnidad; en la celebración se les imponen las manos a ambos, probablemente por los demás directores. Quien quiera ver en este texto un testimonio del sacramento del Orden debe tener en cuenta las siguientes dificultades: ¿necesitaba San Pablo, que había sido llamado al apostolado inmediatamente por Cristo, una especial consagración del obispo? ¿Los otros tres directores de la comunidad tenían rango más alto que Bernabé y Pablo? ¿No había sido Bernabé ya consagrado por los Apóstoles (*Act.* 11, 22)? Tal vez en la narración de los *Hechos de los Apóstoles* no se dice más que se confirió a ambos el oficio de predicar la fe entre los gentiles, que se imploró la bendición de Dios sobre su obra y que les fueron impuestas las manos para que cumplieran su misión con éxito. Cfr. A. Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte,* 1938, 90.

El sacramento del Orden está atestiguado con seguridad en las epístolas de San Pablo. San Pablo advierte a su discípulo Timoteo: "No descuides la gracia que posees, que te fué conferida en medio de buenos augurios, con la imposición de manos de los presbíteros" (*I Tim.* 4, 14). Y en otro lugar le exige: "No seas precipitado en imponer las manos a nadie, no vengas a participar de los pecados ajenos." En la segunda epístola a Timoteo repite la misma exigencia (*II Tim.* 1, 6; es el texto citado por el Concilio de Trento): primero recuerda a Timoteo su auténtica fe, que él pudo hacer arraigar tanto en él, su discípulo, como en su abuela y en su madre, y prosigue "Por esto te amonesto que hagas revivir la gracia de Dios que hay en ti por la imposición de mis manos" (*II Tim.* 1, 6).

3. Los *Santos Padres* dan testimonio tanto de la existencia del oficio eclesiástico, como de la promoción a él, mediante un rito sacramental (cfr. § 171). San Gregorio Nacianceno cuenta, por ejemplo, de sí mismo que fué consagrado obispo mediante un signo externo, a saber, mediante la unción con crisma (Sermón 9, 1). San Gregorio de Nisa dice en su sermón sobre el bautismo de Cristo:

"Este santo altar, ante el que estamos, es de suyo una piedra vulgar, que en nada se distingue de las demás piedras con que construímos nuestras paredes y adornamos los pavimentos. Pero después de haber sido santificado para el servicio de Dios y de haber recibido la consagración, es una mesa santa, un altar inmaculado, que no todos pueden tocar, sino sólo el sacerdote y con temeroso respeto. También el pan es al principio pan común; pero cuando ha sido consagrado por el misterio se llama y es el cuerpo de Cristo. Lo mismo puede decirse del óleo santo y del vino. Antes de las palabras de oración son cosas de poco valor, pero después de la consagración por el Espíritu adquieren una sublime eficacia. La misma virtud de la palabra hace honorable y respetable al sacerdote, separado por la ordenación de la gran masa. Ayer y hace poco era uno de tantos, uno del pueblo. Con un signo o carácter se convierte en director, superior, maestro de piedad y realizador de los escondidos misterios; y todo eso sin que cambien su cuerpo y figura. Permanece el mismo en su exterior, pero su alma invisible ha sido mejorada por una virtud y gracia invisibles." Por la liturgia antigua nos enteramos de cómo era administrado el sacramento del Orden desde principios del siglo III. Cfr. § 281.

§ 280

Distintos grados del Orden

1. El sacramento del Orden es uno solo, pero tiene distintos grados; a diferencia de los demás sacramentos admite un más y un menos; esa gradación fué prevista por el mismo Cristo, lo cual se deduce del hecho de que nos la encontremos ya en la época de los Apóstoles y de los Hechos de los Apóstoles. Ellos mismos se consideraban en todo como los dispensadores de los misterios de Dios, y en todas las decisiones importantes fueron guiados por el Espíritu Santo que Cristo les envió. El Concilio de Trento dice: "Si alguno dijere que en la Iglesia católica no existe una jerarquía instituída por ordenación divina, que consta de obispos, presbíteros y ministros, sea anatema" (D. 966).

2. Como ya hemos visto, en la Escritura son mencionados los diáconos, presbíteros y obispos. Aunque las palabras *presbiteroi* y

episcopoi no son todavía denominaciones de oficios distintos, desde finales del siglo I tenemos testimonios claros sobre la diversidad del presbiterado y episcopado. Desde entonces tenemos garantizada la división tripartita del sacramento del Orden, instituído por Cristo. Cfr. supra.

Sobre el modo de participar cada grado del orden del sacramento del Orden decide su relación a la Eucaristía. El hecho de que el sacramento del Orden fuera administrado durante el sacrificio eucarístico, demuestra que hay relación entre él y la Eucaristía. La Eucaristía, como hemos dicho, es el centro de la vida de la Iglesia; en ella se representa la Iglesia misma; en la memoria de la Pasión del Señor realiza la Iglesia su ser; la Iglesia vive de la Eucaristía, porque vive de la muerte y resurrección de su Cabeza. La Iglesia está edificada en órdenes santos alrededor de la Eucaristía, centro suyo. Todos los bautizados y confirmados participan de algún modo en la celebración de la Pasión del Señor; la incorporación a la Iglesia ocurrida en el bautismo tiene justamente el sentido de capacitar para participar de la Eucaristía. Pero la comunidad de la Iglesia debe celebrar la Eucaristía ordenadamente; por eso no todos los bautizados participan en ella de la misma manera. Cristo, que es el sacerdote de la celebración eucarística, usa como instrumentos a unos con mayor y a otros con menor fuerza; unos son ineludibles para la existencia del sacrificio eucarístico; otros no hacen más que aumentar con su ofrecimiento y su fe la riqueza y abundancia de sus efectos. Los miembros de la Iglesia que son ineludibles para la existencia del sacrificio eucarístico son capacitados permanentemente para su servicio instrumental por la ordenación sacerdotal especial. Aunque el Señor encargó a toda la Iglesia el celebrar la memoria de su Pasión, con las palabras: "Haced esto en memoria mía" (*Lc.* 22, 19), ligó indisolublemente la celebración de toda la Iglesia a la acción de los Apóstoles y sucesores y a los ayudantes de éstos en el oficio sacerdotal.

3. Según esto podemos decir que la *ordenación sacerdotal* participa de tal manera del sacramento único del Orden, que es un sacramento en pleno sentido. "La consagración que se hace en la ordenación sacerdotal está ordenada al sacramento de la Eucaristía" (Tomas de Aquino, *Suma Teológica*, supl. 27, 4, 2 y 3). Capacita a quienes lo reciben para servir de instrumentos a Cristo en la conmemoración del sacrificio de la cruz, que ocurre al ser transsustanciados el pan y el vino en el cuerpo y sangre del Señor. Si

el orden es un sacramento único, la ordenación sacerdotal debe ser una. El Concilio de Trento sitúa la ordenación sacerdotal en el centro y corazón del sacramento único del Orden (Sesión XXIII, canon 2): "Si alguno dijere que fuera del sacerdocio no hay en la Iglesia católica otros ordenes, mayores y menores, por los que, como por grados, se tiende al sacerdocio, sea anatema" (D. 962).

4. Del *oficio episcopal* dice el Concilio de Trento (Sesión XXIII, capítulo 4): "Por ende, declara el santo Concilio que, sobre los demás grados eclesiásticos, los obispos que han sucedido en el lugar de los Apóstoles pertenecen principalmente a este orden jerárquico y están puestos, como dice el mismo Apóstol, por el Espíritu Santo para regir la Iglesia de Dios (*Act.* 20, 28), son superiores a los presbíteros y confieren el sacramento de la Confirmación, ordenan a los ministros de la Iglesia y pueden hacer muchas otras más cosas, en cuyo desempeño ninguna potestad tienen los otros de orden inferior" (D. 960). En el Canon 7 dícese: "Si alguno dijere que los obispos no son superiores a los presbíteros, o que no tienen potestad de confirmar y ordenar, o que la que tienen les es común con los presbíteros, o que las órdenes por ellos conferidas sin el consentimiento o vocación del pueblo o de la potestad secular, son inválidas, o que aquéllos que no han sido legítimamente ordenados y enviados por la potestad eclesiástica y canónica, sino que proceden de otra parte, son legítimos ministros de la palabra y de los sacramentos, sea anatema" (D. 967). La excelencia del oficio episcopal respecto al sacerdotal había sido ya antes definida contra Marsilio de Padua († 1342/3) y contra Wiclef y Hus.

Los Apóstoles no pusieron inmediatamente a un obispo solo al frente de las comunidades fundadas por ellos, sino un colegio de ancianos, que se llamaban también obispos (vigilantes *episcopoi*), reservándose ellos la dirección superior de las comunidades (confróntese vol. IV, § 171). Pero ya en las epístolas pastorales de San Pablo aparecen los obispos individuales como superiores de las comunidades; por ejemplo, Timoteo de Efeso y Tito de Creta; tienen también autoridad para instituir por su parte sacerdotes o presbíteros en un determinado territorio. Las cartas de San Ignacio dan testimonio del orden episcopal en las iglesias de Asia Menor, y las de San Irineo son la más antigua tradición del orden en la Iglesia romana (Catálogo episcopal, en *Desenmascaramiento de la falsa gnosis*, lib. 3, cap. 3, sec. 3); respecto a Alejandría da testimonio San Eusebio (*Historia de la Iglesia*, II, 24; III, 12), y enu-

mera las listas de obispos. Desde principios del siglo II se impuso como constante designación el llamar *episcopus* al superior máximo de la comunidad, y *presbiteri* a sus colaboradores. San Jerónimo dice una vez que originariamente habían sido lo mismo sacerdotes y obispos; pero tal declaración es producto de la irritación que le causa la petulancia de los diáconos romanos frente a los sacerdotes; lo que pretende es recordar a los diáconos el alto rango de los presbíteros. El texto no puede ser, pues, valorado como testimonio imparcial sobre la doctrina de la Iglesia antigua.

San Epifanio (*De medicinis* 75, 4) explica que "es una enorme locura, como todo hombre razonable ve, decir que obispo y sacerdote son lo mismo. ¿Cómo sería posible? El grado del obispo es el que engendra Padres; engendra Padres para la Iglesia. El grado del sacerdote no puede engendrar Padres; engendra hijos para la iglesia por medio del baño del renacimiento, pero no Padres o maestros. ¿Cómo sería posible que hiciera sacerdotes quien no tiene el derecho de imponer las manos y cómo puede ser llamado igual al obispo?" (Cfr. *Dictionnaire de théologie catholique* V, 1656-1726; K. Bihlmeyer Tüchle, *Kirchengeschichte* I, 1948, 72-77.

La *consagración episcopal* concede la plenitud de los poderes sacerdotales confiados por Cristo a su Iglesia. Entre los poderes enumerados por el Concilio de Trento, el más importante es la capacitación para la transmisión de los poderes sacerdotales en la administración del sacramento del Orden. También el orden episcopal está en viva relación con la Eucaristía; ya que el obispo es capaz de transmitir a otros el poder de celebrar la memoria de la Pasión de Cristo mediante la transustanciación del pan y vino en el cuerpo y sangre de Cristo; puede, por tanto, mantener la capacidad de celebrar la Eucarista en la Iglesia y procurar su ordenada celebración; crea el presupuesto ineludible para la realización del sacramento de la unidad de la Iglesia; es, pues, la garantía externa de la interna unidad continuamente renovada en la Eucaristía.

Se discute la cuestión de si el orden episcopal participa del sacramento único del Orden de modo que sea el mismo sacramento en sentido pleno, o si sólo causa una perfección y acabamiento de los poderes concedidos en la ordenación sacerdotal, sin ser propiamente sacramento; es decir, si los poderes superiores que recibe el obispo están fundados en una especial consagración, que tenga carácter de sacramento y sea distinta de la ordenación sacerdotal, o si están fundados en un mero sacramental. Casi todos los teólogos

del siglo XIII (Alberto Magno, Buenaventura, Tomás de Aquino, Pedro de Tarantasia, Ricardo de Mediavilla; cfr. J. Lechner, *Die Sakramentenlehre des Richards von Mediavilla*, 1925, 356) defendieron la teoría de que el orden episcopal no es más que un sacramental y no un sacramento; es decir, no es más que un signo de gracia proveniente de la Iglesia y no de Cristo y, por tanto, eficaz sólo en razón de la oración de la Iglesia (cfr. § 234). Mientras que la superioridad del oficio episcopal está fundada en las disposiciones de Cristo, el modo en que un sacerdote es hecho partícipe de estos poderes superiores de orden está determinado por la Iglesia, según la teoría mencionada. Como el orden episcopal, de no ser más que un sacramental, no puede comunicar poderes de orden superiores a los de la ordenación sacerdotal, la teoría defendida por los teólogos medievales implica que los poderes esenciales de orden son concedidos por la ordenación sacerdotal, pero que sin embargo, en virtud de un acto jurídico de soberanía permitido por Dios a la Iglesia, tales poderes están atados en parte en el simple sacerdote y son desatados mediante el acto del sacramental de la ordenación episcopal, de manera que sólo el obispo puede ejercitarlos. La norma de esta teoría medieval es que la valoración de los grados de orden dependen de la relación del orden a la Eucaristía. Ahora bien: la ordenación sacerdotal confiere el máximo poder respecto a la celebración de la Eucaristía, ya que no hay ni puede haber poder mayor que el de hacer presentes el cuerpo sacrificado y la sangre sacrificada de Cristo mediante la transustanciación del pan y del vino; frente a ese poder, todos los demás son de segundo rango, según Santo Tomás. La ordenación episcopal no añade nada a la sacerdotal respecto a la actualización del sacrificio de la cruz. Hace más comprensible la verdad de esta doctrina el hecho de que según la mayoría de los teólogos nadie puede ser ordenado válidamente obispo sin haber recibido antes la ordenación sacerdotal, pero sí puede ser válidamente ordenado sacerdote sin que haya recibido las órdenes anteriores. Después de que ya algunos teólogos medievales se opusieron a la teoría anterior (por ejemplo, Duns Escoto y Durando), entre los teólogos modernos se impuso la opinión de que la ordenación episcopal participa del sacramento del Orden. Según esta doctrina, no es sólo una división del sacrmento del Orden hecha por la Iglesia, sino un signo de gracia instituído por Cristo mismo dentro de un símbolo sacramental único. Los defensores de esta opinión invocan el hecho de la ordanación concedida por San Pablo a su discípulo Timoteo. Es cierto que no puede demostrarse con seguridad si la

imposición de manos hecha por San Pablo al Obispo Timoteo es propiamente una ordenación episcopal distinta de la ordenación sacerdotal anterior. En el texto de la epístola a Timoteo que se refiere a esto, sólo se da testimonio de una ordenación ocurrida mientras se oraba y se hacía la imposición de las manos; pero no se refiere a los distintos grados de orden. A favor del carácter de sacramento de la ordenación episcopal podría hablar el hecho de que sólo el obispo puede comunicar el poder de consagrar, que es indispensable para la celebración de la Eucaristía, acontecimiento central de la Iglesia.

5. La *orden del diácono* es un primer grado de la ordenación sacerdotal. Según la doctrina teológica común tiene carácter de sacramento. Según *Act.* 6, 1-6, fueron ordenados diáconos, con oración e imposición de manos, varones llenos de sabiduría y de espíritu. Aunque al principio fueron encargados de servir la mesa, es decir, de atender a los pobres, inmediatamente se presentan como predicadores del Evangelio; aparecen siempre en estrecha unión con los obispos-presbíteros. Sus poderes se refieren al Bautismo y a la Eucaristía. El diácono es hoy ministro extraordinario del Bautismo solemne y ministro de la Comunión. M. Kaiser, *Die Einheit der Kirchengewalt nach dem Zeugnis des Neuen Testamentes und der Apostolischen Väter* (Munich, 1956, 71-85, en "Estudios teológicos muniqueses").

6. A estos tres grados de orden se sumaron, desde el siglo III, otros cinco: *subdiaconado, acolitado, exorcistado, ostiariado* y *lectorado*. Los cuatro últimos se llaman órdenes menores. El subdiaconado y las cuatro órdenes menores fueron creadas por la Iglesia desde el siglo III para atender las necesidades de la liturgia. Para los servicios que incumben a los que reciben estos órdenes no se necesita ninguna consagración propiamente dicha; pueden ser prestados por cualquier bautizado. Pero para que la liturgia se desarrollara ordenadamente, fueron confiados esos servicios a hombres apropiados, de conciencia y confianza y conocedores del oficio. El encargo de estas tareas, completamente determinadas, se hacía en la comunidad con ciertas oraciones y ceremonias. La Iglesia pide a Dios gracia para los responsables del ordenado cumplimiento de la liturgia. Las cuatro órdenes menores y el subdiaconado tienen todas las características de lo que hemos llamado sacramentales, no de los sacramentos. La opinión defendida en la Edad Media y

hoy casi abandonada de que tienen carácter de sacramentos, no se ajusta a la evolución histórica. Las cinco órdenes dichas no fueron fundadas por Cristo, sino por la Iglesia. Mientras que en la antigüedad cristiana estas órdenes capacitaban a quien las recibía para importantes y significativas tareas, hoy no son más que pasos intermedios hacia la ordenación sacerdotal. Los servicios prestados en la antigüedad por quienes tenían estas órdenes son prestados hoy o por los laicos sin orden especial o por los sacerdotes.

El sentido de cada orden se explica en el rito de la ordenación. El ostiario, según el rito de la ordenación, debe tocar las campanas, abrir el templo y guardar los libros santos. El servicio está ordenado a la Eucaristía. Tocando las campanas el ostiario debe indicar las horas de la celebración litúrgica, invitar a ella a sacerdotes y laicos y despertar en los corazones un acorde festivo y alegre. El servicio de portero, que en los tiempos en que las puertas sólo se abrían para las celebraciones litúrgicas, tenía especial importancia, aparece como servicio a Dios y a su obra salvadora, si se piensa que Cristo es la puerta del Sancta Sanctorum de la gloria divina. El obispo, al ordenar al ostiario, reza la oración siguiente "Cuidad, pues, que no se pierda nada de lo que hay en la casa de Dios, por vuestra negligencia; abrid en determinadas horas, la casa de Dios a los fieles, y cerradla siempre a los infieles. Procurad también que así como abrís y cerráis la iglesia visible con las llaves materiales, así también cerréis al diablo y abráis al Señor la casa invisible de Dios, esto es, el corazón de los fieles, con vuestras palabras y ejemplos, para que conserven en su corazón y cumplan con sus obras la divina palabra que oyeron, lo que el Señor realice en vosotros por su misericordia."

El *Lector* tenía que leer un pasaje del libro sagrado, sobre el que el predicador quisiera hacer el sermón. Es Dios mismo quien por la voz del Lector habla al hombre. Así amonesta el obispo al ordenando de Lectorado: "Cuidad, pues, de pronunciar las palabras de Dios, a saber, las lecciones sagradas, con distinción y claridad para inteligencia y edificación de los fieles, sin ninguna mentira o falsedad para que la verdad de las divinas lecciones no se corrompa por negligencia vuestra en la instrucción de los fieles. Lo que leéis por vuestra boca, creedlo de corazón y cumplidlo con vuestras obras, a fin de que podáis enseñar a vuestro auditorio con la palabra y asimismo con vuestro ejemplo. Por tanto, cuando leáis, colocaos en sitio elevado de la iglesia para ser vistos y oídos de todos, figurando por la posición de vuestro cuerpo que debéis hallaros en

alto grado de virtud a fin de que deis a cuantos os ven y oyen la norma de vida celestial; lo que el Señor cumpla en vosotros por su gracia." En la ordenación de exorcistas la amonestación del obispo reza así: "Procurad, pues, que así como ahuyentáis los demonios de los cuerpos de otros, así echéis de vuestras almas y cuerpos toda inmundicia y maldad; no fuera que sucumbierais a aquellos que expelís de los demás por vuestro ministerio. Aprended por vuestro oficio a dominar los vicios, para que no pueda el enemigo vindicar nada como suyo en vuestras costumbres. Entonces tendréis verdadero poder sobre los demonios de los demás; si primero superáis en vosotros su múltiple maldad. Lo que el Señor os conceda realizar por su Espíritu Santo."

El *Acólito* tiene como oficio, según el mismo rito de la Ordenación, llevar los luceros, iluminar y encender las luces de la Iglesia, presentar el pan y el vino para la confección del sacramento de la Eucaristía. En la antigüedad cristiana su servicio más importante era el de llevar unas partículas consagradas de la misa pontifical a las distintas iglesias titulares.

Los Acólitos reciben la siguiente recomendación del obispo: "Procurad, pues, cumplir dignamente el oficio que habéis recibido. Porque no podréis agradar a Dios si llevando en vuestras manos la luz destinada al Señor servís a las obras de las tinieblas y dais por eso a los demás ejemplo de perfidia. Antes bien como dice la Verdad: Brille vuestra luz ante los hombres a fin de que vean vuestras obras y glorifiquen a vuestro Padre que está en los cielos. Y como dice el Apóstol San Pablo: En medio de una nación corrompida y perversa, resplandeced como luceros en el mundo, pues tenéis la palabra de vida en vosotros. Tened, pues, vuestros lomos ceñidos y llevad antorchas encendidas en vuestras manos para que seáis hijos de luz. Abandonad las obras de las tinieblas y revestíos de las armas de la luz. En otro tiempo erais tinieblas; ahora sois hijos de la luz. Cuál sea esta luz que tanto inculca el Apóstol, él mismo lo indica, añadiendo: El fruto de la luz está en obrar con toda bondad, justicia y verdad. Sed, pues, solícitos en practicar toda justicia, bondad y verdad, para que os iluminéis a vosotros mismos, a los demás y a la Iglesia. Entonces serviréis dignamente el vino y el agua en el Sacrificio divino si vosotros mismos os habéis ofrecido antes como sacrificio a Dios por vuestra vida pura y por vuestras buenas obras. Lo que el Señor os conceda por su misericordia."

En relación mucho más estrecha e íntima con el sacrificio eucarístico está el *Subdiaconado*, otro de los grados de la ordenación

sacerdotal, del que se hace referencia por primera vez en la mitad del siglo III por San Cipriano y el Papa Cornelio. El Subdiácono servía al Diácono, debía presentarle el cáliz y la patena y cuidar de la limpieza de los purificadores y manteles del altar, así como de los demás instrumentos. Poco a poco se lo reservaron determinados oficios, originariamente destinados a las órdenes menores. Cfr. R. Molitor, *Vom Sakrament der Weihe*, 2 vol. 1938.

§ 281

Signo externo

Hasta la Constitución de Pío XII, del 30 de noviembre de 1947, no había ninguna decisión doctrinal sobre la cuestión del signo externo del sacramento del Orden. Para entenderlo será útil recordar en resumen el rito de la *ordenación sacerdotal*.

En primer lugar, el obispo interroga y requiere a los presentes sobre la idoneidad de quienes van a recibir la ordenación. Después adoctrina a éstos sobre las tareas que les impone el Orden y les amonesta a vivir conforme al nuevo estado. Después se arrodillan todos los presentes ante el altar para hacer una oración común. Toda la iglesia implora en las letanías de los santos, gracia y ayuda para los ordenandos y para que sirvan debidamente a la comunidad de la Iglesia como instrumentos de Cristo. Inmediatamente después del último verso de las letanías se levanta el obispo e impone en silencio ambas manos sobre la cabeza de cada uno de los diáconos arrodillados ante él. Siguen su ejemplo los sacerdotes presentes. Después que todos los ordenandos han recibido la imposición de manos reza el obispo la siguiente oración, mientras él y los sacerdotes presentes extienden la mano hacia los ordenandos: "Oremos, hermanos carísimos, a Dios Padre omnipotente, para que sobre estos tus siervos, a quienes eligió para el cargo del Presbiterado, multiplique los celestiales dones y consigan con su auxilio lo que reciben de su dignación. Por Cristo Señor nuestro."

En esta oración que se hace mientras se imponen las manos se acaba la iniciación o introducción eclesiástica del ordenando. El obispo pronuncia después una oración, parecida al prefacio, pidiendo la plenitud de los dones del Espíritu Santo.

Sigue a la oración la investidura; son puestos al ordenando los ornamentos sacerdotales. Después el obispo les unge las manos y les entrega el cáliz. Este rito va precedido de esta oración: "Oh Dios, autor de toda santificación, de quien proviene la verdadera consagración y plena bendición, infunde Tú, Señor, sobre estos tus siervos, que destinamos al honor del Presbiterado, el don de tu bendición, para que se muestren ancianos en la gravedad de su porte y en su modo de vivir, siguiendo la doctrina que San Pablo expone a Tito y Timoteo; de suerte que meditando día y noche en tu ley, crean lo que leen, enseñen lo que creen, imiten lo que enseñan; se reflejen en ellos la justicia, la constancia, la misericordia, la fortaleza y las demás virtudes, muestren con sus exhortaciones y conserven puro e inmaculado el don de su ministerio; transformen con su bendición inmaculada el pan y el vino en el Cuerpo y Sangre de tu Hijo para bien de tu pueblo y transformados ellos mismos por la inviolable caridad en varones perfectos hasta llegar a la medida colmada de la plenitud de Cristo, llenos del Espíritu Santo, pura la conciencia, firme en la fe, resuciten en el día del justo y eterno juicio de Dios. Por el mismo Señor Jesucristo, tu Hijo que contigo vive y reina en unión del mismo Espíritu Santo. Amén." En la unción de las manos el obispo dice: "Dígnate, Señor, consagrar y santificar estas manos por esta unción y bendición nuestra. Amén. Para que cualquiera cosa que bendijeren quede bendecida, y cualquiera cosa que consagraren quede consagrada y santificada, en el nombre de nuestro Señor Jesucristo." Terminada la unción, el Pontífice junta ambas manos consagradas, con las que el ordenando toca el cáliz y la patena, en la que hay la hostia. Al entregar el cáliz el obispo dice a cada uno: "Recibe la potestad de ofrecer sacrificio a Dios y de celebrar misas, así por los vivos como por los difuntos. En el nombre del Señor. Amén." A continuación los ordenandos con el Pontífice celebran juntos el mismo sacrificio de la misa. Después de la comunión invoca el obispo el Espíritu Santo, imponiéndoles las manos a los ordenandos para que les conceda el poder de perdonar los pecados: "Recibe el Espíritu Santo; a aquellos a quienes perdonares los pecados, les serán perdonados, y a aquellos a quienes se los retuvieres, les serán retenidos." Cfr. R. Molitor, *o. c.* Este rito es en lo esencial *una fusión del antiguo uso romano y del galicano*. Hoy está estrictamente legislado. Pero puede preguntarse qué elementos son esenciales y, por tanto, ineludibles para la existencia del sacramento. La cuestión fué resuelta de distintas maneras. Como en la *Escritura* sólo se habla de la imposición

de las manos y hasta el siglo IX poco más o menos sólo se usaba la imposición de manos, la mayoría de los teólogos modernos defendió la teoría de que la imposición de manos—y sin duda la primera de ellas—era la acción esencial e ineludible, mediante la cual se realizaba el sacramento. La unción de las manos se impuso poco a poco a partir del siglo VIII. Hasta el siglo XII se dice esporádicamente que es la forma del sacramento del Orden. La entrega de los "instrumentos", que tal vez nace inspirada en el modo de administrar las órdenes menores según el rito galicano y está influída de la forma jurídica alemana de transmisión de la propiedad durante el régimen feudal, va apareciendo poco a poco desde el siglo IX y es aceptada primero por algunos obispos como simbolización de los poderes conferidos por el orden. Pronto pasa a primer plano con tal fuerza que en el siglo XIII fué considerada como la materia del sacramento.

La segunda imposición de manos que se hace al final de la ordenación está fuera de cuestión, ya que fué introducida en el siglo XIII.

Aunque en el Decreto para los Armenios se habla de la entrega de los instrumentos, no puede deducirse con seguridad que tal rito tenga importancia esencial; no se trata de una definición doctrinal de la Iglesia, sino de una admonición pastoral a los armenios (D. 701). El Concilio de Trento no decide nada (cfr. D. 910, 958).

A favor de la corrección de la doctrina defendida hasta ahora por la mayoría de los teólogos se aducía también el hecho de que la Iglesia oriental administra todavía el sacramento del Orden mediante la sola imposición de las manos y sin entregar los instrumentos. Las oraciones y ceremonias que siguen a la imposición de manos, aunque no pertenezcan a la esencia del sacramento del Orden, no son superfluas ni faltas de sentido; son interpretaciones de lo causado por la imposición de las manos, que además conceden gracia; en ellas el obispo continúa su oración por los ordenados, para que les sea concedida más abundancia de gracia, y simbolizan a los ojos de los ordenados y del pueblo la concesión y aumento de gracia. En la *Escritura* se dice que la forma del sacramento es una oración, sin que se determine concretamente su texto. Los teólogos dicen que es la oración que está inmediatamente unida a la imposición de manos y que se pronuncia extendiendo la mano hacia los ordenandos.

Pío XII eliminó toda oscuridad e inseguridad para el futuro al decir en la Constitución apostólica del 30 de noviembre de 1947: "Con nuestra suprema potestad apostólica y a ciencia cierta decla-

ramos y, en cuanto sea preciso, decretamos y disponemos: Que la materia única de las sagradas órdenes del diaconado, presbiterado y episcopado es la imposición de las manos, y la forma, igualmente única, son las palabras que determinan la aplicación de esta materia, por las que unívocamente se significan los efectos sacramentales —es decir, la potestad de orden y la gracia del Espíritu Santo—y que por la Iglesia son recibidas y usadas como tales. De aquí se sigue que declaremos, como para cerrar el camino a toda controversia y ansiedad de conciencia, con nuestra autoridad apostólica realmente declaramos y si alguna vez legítimamente se hubiera dispuesto otra cosa estatuímos que, por lo menos en adelante, la entrega de los instrumentos no es necesaria para la validez de las sagradas órdenes de diaconado, presbiterado y episcopado" (D. 2.301).

Después se determinó más exactamente que en el rito latino del sacramento del orden la materia es la primera imposición de manos y la forma de las tres órdenes determinadas palabras de los "prefacios" que se dicen después de la imposición de las manos y no las palabras que se dicen durante la imposición de manos en la ordenación de diáconos y obispos. Ya está, pues, decidida para el futuro la polémica sobre si la entrega de los instrumentos acostumbrada desde la Edad Media pertenece a la esencia del rito del sacramento del Orden. Pero la Constitución deja abierta la cuestión de si antes de ella la entrega de los instrumentos era necesaria para la existencia del sacramento del Orden. El fundamento de la decisión papal es el poder de soberanía que compete a la Iglesia respecto a los sacramentos. Cfr. § 225.

Según la Sagrada Escritura, la imposición de manos y la oración son los modos en que ocurre la institución de obispos y sacerdotes. Los textos fueron transcritos en el § 279. Pertenecen a las epístolas pastorales. Era el Apóstol mismo o el colegio de presbíteros, según San Pablo, quien hacía la imposición de manos (*II Tim.* 1, 6; *I Tim.* 4, 14). Mediante la imposición de manos se concede un don de gracia: la concesión del poder de oficio (*munus seu officium*). Es concedido por Dios mismo, que se sirve para ello de un proceso visible: la imposición de manos.

Surge la cuestión de por qué los apóstoles escogieron el rito de la imposición de manos para transmitir a los demás la misión confiada a ellos por Cristo. Cristo les mandó sin duda continuar su misión; esto implica que los apóstoles deberían transmitir sus poderes e instituir nuevos representantes de Cristo. Nada se dice en el mandato que se les da del modo en que deben transmitir sus po-

deres. Evidentemente se deja en manos de los Apóstoles el determinar la forma correspondiente; ellos tenían conciencia de haber sido autorizados para eso por voluntad de Cristo, de manera que lo que hicieran estaría de acuerdo con el espíritu del Señor. Más concretamente: los Apóstoles podían recurrir a una costumbre del AT y del judaísmo; en el ámbito extrabíblico tuvo un papel importante la imposición de manos tanto en el terreno de lo profano como en el de lo religioso-cultual; en el AT se encuentra esa ceremonia en distintas formas; la encontramos especialmente en la institución de los levitas. La ceremonia de la imposición de las manos tiene como base la idea de que mediante ella son transmitidas determinadas fuerzas; tal idea en el ámbito extrabíblico se une con esperanzas mágicas. En el AT, en lugar de la magia, encontramos la llamada de Yavé, que es el dador de todos los dones y puede conceder bendición y fuerza por medio de la imposición de las manos. Veamos algunos ejemplos:

Cuando Moisés debía ser sustituído por otro, que condujera al pueblo de Dios hasta la tierra de Canaán, Dios dijo a Moisés: "Toma a Josué, hijo de Nun, hombre sobre quien reside el espíritu, *y pon tu mano sobre él. Ponle ante Eleazar*, sacerdote, y ante toda la asamblea, y le instalarás ante tus ojos. Transmítele una parte de tu autoridad, para que la asamblea de los hijos de Israel le obedezca." Hizo Moisés lo que le ordenó Yavé y tomando a Josué le llevó ante Eleazar y ante toda la asamblea, y poniendo sobre él sus manos le instituyó, como se lo había dicho Yavé a Moisés (*Núm.* 27, 18-20. 22-23). En otro lugar se cuenta la muerte de Moisés y el llanto del pueblo por él: "Cumpliéndose los días del llanto por el duelo de Moisés, Josué, hijo de Nun, estaba lleno del espíritu de sabiduría, pues había puesto Moisés sus manos sobre él. Los hijos de Israel le obedecieron, como Yavé se lo había mandado" (*Deut.* 34, 8-9). Según estos dos testimonios a Josué le es transmitido un oficio por medio de la imposición de las manos; según el uno, Dios concede a Josué el espíritu de Moisés por medio de la imposición de las manos, y según el otro, le concede la soberanía o jurisdicción de Moisés. Siguiendo esa costumbre viejotestamentaria se desarrolló más tarde en el judaísmo la institución del "semikhah", esto es, el conferir un oficio mediante la imposición de las manos; así, por ejemplo, el maestro instituía a sus discípulos como maestros y jueces mediante esa ceremonia. Se trataba, además, de una autorización única e irrepetible.

Los discípulos pudieron sentirse justificados al aceptar la cos-

tumbre viejotestamentaria y judía de la imposición de las manos, porque Cristo mismo se había servido de una conocida y familiar institución viejotestamentaria para instituir apóstoles; era la institución del "schaliach". El "schaliach" era un representante autorizado que podía obrar en nombre del comitente. Este ejemplo del Señor fué como un mandamiento para los Apóstoles de usar en la transmisión de los poderes de su propia misión de una institución viejotestamentaria. Bajo la costumbre de imponer las manos mientras se reza está la intención de Cristo, aunque no expresamente atestiguada. En este sentido fué Cristo mismo quien instituyó y determinó el signo externo del sacramento del Orden. Cfr. M. Kaiser, *Die Einheit der Kirchengewalt nach dem Zeugnis des Neuen Testamentes und der Apostolischen Väter*, en "Münchener Theol. Studien III: Kanonistische Abteilung" 7 (1956), 104-122; cfr. *Tratado de la Iglesia*, vol. IV, § 171.

El ritual más antiguo del sacramento del Orden lo encontramos en la *Tradición apostólica*, de Hipólito de Roma: Imposición de manos en la cabeza de los ordenandos por parte del obispo y de los sacerdotes presentes, y, además, una oración del obispo dirigida a Dios Padre. Cfr. F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* 1-2, 1905, 2, 97-119; H. Elfers, *Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom*, 1938. Este rito se extendió mucho con algunas variaciones. En el libro octavo de las *Constituciones apostólicas* (fines del siglo IV) encontramos las siguientes reglas para la ordenación de sacerdotes: "Yo, el amado del Señor, os doy a vosotros obispos la siguiente norma sobre la ordenación de sacerdotes: cuando ordenes a un sacerdote, obispo, pon tu mano sobre su cabeza en presencia de los diáconos y sacerdotes y reza: Omnipotente Señor, Dios nuestro, que has creado todo por medio de Cristo y cuidas por El convenientemente de todas las cosas; pues quien tiene poder de crear múltiples cosas, tiene poder para cuidar de ellas de muchas maneras. Pues por él, oh Dios, cuidas de los inmortales con la sola vigilancia de los mortales, empero mediante la imitación del alma mediante el cumplimiento de las leyes y del cuerpo mediante la satisfacción de sus necesidades. Mira tú mismo ahora hacia tu santa Iglesia y auméntala, completa el número de sus superiores y concédeles fuerza para que trabajen con la palabra y con las obras para la edificación de tu pueblo. Mira también ahora hacia éste tu siervo, que va a ser sumado al presbiterado por el voto y juicio de todo el clero. Llénale del espíritu de gracia y de consejo para que ayude a tu pueblo y lo conduzca con limpio corazón, del mismo

modo que tú en otro tiempo cuidaste de tu pueblo elegido y mandaste a Moisés elegir sacerdotes, que tú llenaste con tu espíritu. Y ahora, Señor, concede—ya que guardas ininterrumpidamente en nosotros el espíritu de tu gracia—que él, lleno de la fuerza salvadora y dones de enseñar, adoctrine a tu pueblo dulcemente, te sirva a Ti con corazón puro y alma voluntaria y cumpla sin faltas los santos servicios por medio de tu Cristo, con quien a Ti y al Espíritu Santo sean concedidos honor, gloria y adoración por los siglos de los siglos. Amén." En el *Eucologio,* de Serapión de Thmuis (hacia 350), se refiere la siguiente oración para la ordenación: "Señor, Dios celestial, Padre de tu Unigénito, nosotros extendemos las manos sobre este hombre e imploramos que el espíritu de verdad descienda sobre él. Concédele entendimiento, conocimiento y un corazón bueno. Séale concedido el espíritu divino para que cuide a tu pueblo, predique tus divinas palabras y pueda reconciliar a tu pueblo contigo, Dios increado. Del espíritu concedido a Moisés Tú has repartido a tus elegidos el Espíritu Santo: concede también a éste el espíritu de tu Unigénito en beneficio de la sabiduría, del conocimiento y de la fe verdadera, para que pueda servirte con limpia conciencia por tu Unigénito Jesucristo, por quien son para ti la gloria y la virtud en el Espíritu Santo, ahora y siempre por los siglos de los siglos. Amén."

2. El signo exterior de la *ordenación de diáconos* es también la imposición de manos y la oración que la acompaña. Cfr. *Act.* 6, 1-6.

§ 282

Ministro del sacramento del Orden

1. *El ministro ordinario del orden, en todos sus grados, es el obispo consagrado* (Dogma de fe; Concilio de Trento, Sesión XXIII, can. 7, D. 967). El obispo confiere todas las órdenes; para la ordenación de un obispo se requieren por ley eclesiástica tres obispos; pero sólo es necesario uno, para que sea válida. (Por tanto, es válida, por ejemplo, la ordenación de obispos entre los llamados "viejos católicos", hecha por un obispo solo.) Ministro extraordinario de determinadas órdenes, en especial de las menores, son también

los simples sacerdotes que por derecho o por especial autorización de la Sede Apostólica recibieron potestad para ello. Según *I Tim.* 4. 14. le fué conferida a Timoteo la ordenación mediante la imposición de manos del colegio de presbíteros. Como ya hemos dicho, la palabra "presbítero" no significa sacerdote en el sentido que hoy tiene la palabra, sino lo mismo que "episcopus", posesor de la plenitud del poder de Orden. Según *II Tim.* 1, 6, fué el mismo apóstol San Pablo quien confirió a Timoteo el poder episcopal y sacerdotal. Seguramente lo decisivo fué la imposición de las manos del Apóstol mientras que la del colegio de presbíteros parece no tener más que una significación de concomitancia. El obispo Timoteo mismo transmite los poderes a él conferidos mediante la imposición de manos. Lo mismo debe hacer Tito, colocando en todas las ciudades de la isla de Creta a "los más ancianos" al frente. San Pablo avisa a sus discípulos de que deben obrar con cuidado en esto y les explica qué propiedades debe tener un bautizado para que pueda administrársele la ordenación (*I Tim.* 5, 22; 3, 1-13; *Tit.* 1, 5-9).

2. Según los testimonios de los *Santos Padres* y de la antigua liturgia, es el obispo quien confiere las órdenes. En las *Constituciones apostólicas* (1, 27), que datan del siglo IV, se dice: "El obispo será ordenado por dos o tres obispos mediante la imposición de las manos... El obispo bendice, pero no es bendecido. El impone las manos y sacrifica. Recibe la bendición de obispos, pero no de presbíteros. El obispo destituye a los clérigos que merecen la destitución, pero no al obispo, pues él solo no puede hacer eso; el sacerdote bendice y es bendecido; recibe la bendición del obispo y de un sacerdote ayudante y él da la bendición al sacerdote ayudante. Impone las manos, pero no ordena. No destituye; pero excomulga a sus subordinados en caso de que merezcan ese castigo." En los *Cánones apostólicos* (1) se define: "Un obispo debe ser ordenado por dos o tres obispos; un sacerdote por un obispo y lo mismo un diácono y los demás clérigos." Huguccio († 1210) y otros teólogos medievales creyeron que el ordenado podía transmitir la ordenación, que él mismo poseía.

Ocasionalmente surge la teoría de que el Papa puede autorizar a un sacerdote para conferir las órdenes del diaconado y presbiterado. El 1 de febrero de 1400 el papa Bonifacio IX concedió al abad del monasterio de Osyth (junto a Essex) y a sus sucesores la potestad de administrar a sus súbditos las órdenes del subdiaconado, diaconado y presbiterado, pero a los tres años revocó la autori-

zación. Si en este suceso no quiere verse una medida equivocada, la conducta del Papa sólo puede explicarse de una manera: el sacerdote, al ser ordenado, recibe la potestad de ordenar, pero sólo como potestad condicionada, y eso a consecuencia de una determinación de la Iglesia fundada en Cristo o en el Espíritu Santo; en la autorización del Papa se suprimiría la condición de esa potestad recibida condicionadamente en la ordenación sacerdotal. Esta explicación no sería imposible si la historia demostrara que el sacerdocio es una desmembración del oficio eclesiástico, atestiguado en la época apostólica (§§ 171 y 278). La imposición de manos que hacen los sacerdotes presentes junto con el obispo en la ordenación es explicada por Santo Tomás—que dice que lo esencial del Orden es la entrega de los instrumentos—como una indicación de la extraordinaria plenitud de gracia que debe descender sobre el ordenado y que necesita para la buena administración de su oficio. Tampoco San Buenaventura ve en ella una co-ordenación sacramental, ya que se hace en silencio sin la forma sacramental. Nada impide explicar la antiquísima costumbre diciendo que el simple sacerdote nunca pudo administrar una ordenación sin el obispo, pero que su imposición de manos tiene función integradora. Según esta explicación, el obispo pronunciaría la forma sacramental por todos los sacerdotes presentes, cuya cooperación no es ni suficiente por sí sola ni necesaria; no puede sustituir la acción del obispo, pero puede acompañarla eficazmente. Quizás podamos encontrar un caso parecido en otro ámbito: en el ejercicio del poder eclesiástico del magisterio. El Papa puede definir una doctrina infaliblemente sin el concilio; el Concilio Ecuménico, en cambio, no puede definir nada infaliblemente sin el Papa. R. Molitor, *Das Sakrament der Weihe* II, 211; Puniet, *Das römische Pontificale,* 1935, 265; J. Tixéront, *L'ordre et les ordinations,* 1925, 115 y 165; D. Zähringer, *Das kirchliche Priestertum nach dem heiligen Augustinus,* 1931, 197.

3. También en la *iglesia oriental* es el obispo quien administra el sacramento del Orden; no se duda de su validez. Las órdenes anglicanas fueron declaradas inválidas por León XIII en el escrito *Apostolicae curae,* del 13 de septiembre de 1896, por defecto de forma y de intención (D. 1.964). Además, se duda si Barlow († 1569), que ordenó al obispo anglicano Parker (1559), de quien dependen todas las órdenes anglicanas, poseía la ordenación sacerdotal.

§ 283

Sujeto del Orden

1. Sólo el varón bautizado puede recibir las órdenes. El Código de Derecho Canónico (can. 968, 1) determina expresamente que sólo el varón bautizado puede recibir la ordenación. A favor de la tesis habla la Escritura, la Tradición y el uso constante de la Iglesia.

Se discute la cuestión de si en la antigüedad cristiana y en la primera Edad Media hubo también mujeres clérigos. La evolución del oficio de diaconisa apenas puede reconstruirse, ya que faltan noticias sobre él. En cada parte de la Iglesia tuvo distinto desarrollo. Ya en *Rom.* 16, 1 se menciona expresamente una diaconisa, Febe de Cencres. Pero las mujeres nombradas en *I Tim.* 3, 11 entre los diáconos debieron ser ayudantes de la comunidad, que en cierto sentido eran compañeras de los diáconos. Coinciden con las "viudas", para las que San Pedro da normas especiales en *I Tim.* 5, 3-16. Las "viudas" y las diaconisas son, pues, hasta bien entrado el siglo III, las mismas personas, sólo que pronto fueron admitidas al oficio de diaconisas, además de las viudas, las vírgenes, y más tarde incluso las casadas que vivieran en continencia. Las diaconisas hacían una vida ejemplar de fe y prestaban a la comunidad distintos servicios (ayuda en el bautismo de las mujeres adultas, catequesis para mujeres, mediación en las relaciones entre el obispo y las mujeres que vivían en ambiente pagano o que no podían asistir a las celebraciones eucarísticas por enfermedad o vejez, cuidado de los pobres y enfermos). En el siglo III se estatuyó jurídicamente el oficio de diaconisa. Mientras que hasta entonces era un servicio más bien nacido del entusiasmo del amor y regulado por ciertas normas, y que, por tanto, era prestado por quienes sentían la fuerza y el deseo de entregarse inmediatamente al servicio de Cristo, en el siglo III y por vez primera en Siria se convirtió en una institución anclada en el derecho eclesiástico. Sus tareas fueron ampliadas, sobre todo en el ámbito litúrgico (unción de las mujeres en el bautismo; servicio de puertas: la diaconisa debía señalar a las mujeres que acudían a las celebraciones litúrgicas). Después del llamado "Testamento de Nuestro Señor Jesucristo" (probablemente de la segunda mitad del

siglo v), la diaconisa visita a los enfermos como el diácono. En las intercesiones generales, en la recepción de la comunión y en la ordenación las diaconisas van detrás de los diáconos. En las celebraciones eucarísticas tienen su puesto a la izquierda del obispo, mientras que los diáconos se colocan a la derecha. Tienen también potestad para llevar la comunión a las mujeres enfermas (2, 26). Tienen, pues, tareas litúrgicas y pastorales. A pesar de todo, hasta mediados del siglo IV no son consideradas como clérigos. Tal hecho se deduce claramente del canon 19 del Concilio de Nicea, que dice de las diaconisas que no poseen orden alguna y que deben ser completamente contadas entre los laicos.

La situación cambia a fines del siglo IV. Desde entonces se confieren a las diaconisas órdenes paralelas a las órdenes de diácono. Según la *Didascalia apostólica* (cap. 16), los obispos deben instituir ayudantes que les auxilien en su oficio espiritual: diáconos para los hombres y diaconisas para las mujeres. Las diaconisas hacen la unción en el bautismo de mujeres, dan a los bautizados enseñanzas y advertencias religiosas y visitan a los enfermos, son una imagen del Espíritu Santo; los diáconos son llamados imagen o copia de Cristo. En el libro 8 de las *Constituciones apostólicas* se da la siguiente advertencia sobre la ordenación del diácono (secciones 17 y 18): "Y tú, obispo, cuando ordenes a un diácono imponle las manos en presencia de todo el colegio de presbíteros y de diáconos y reza con las palabras: omnipotente verdadero e infalible Dios, que enriqueces a todos los que te invocan de verdad, terrible en tus decisiones, sabio en tus pensamientos. Fuerte y grande, escucha nuestra oración, oh Señor, acoge nuestra plegaria, deja brillar tu rostro sobre este tu siervo, que ha sido escogido por Ti para el servicio del diaconado. Llénale de espíritu y fortaleza, como llenaste de ellos a Esteban mártir e imitador de la Pasión de tu Cristo. Concédele el honor de cumplir sin falta y sin reproche el servicio que se le ha encomendado y el ser honrado con grado más alto por mediación de tu unigénito Hijo, con quien para Ti y para el Espíritu Santo sea el honor, la gloria y la adoración por los siglos de los siglos. Amén." Para la ordenación de las diaconisas se ordena lo siguiente: "a la diaconisa, obispo, imponle las manos en presencia del colegio de presbíteros junto con los diáconos y diaconisas y di: Dios eterno, Padre de nuestro Señor Jesucristo, creador del hombre y de la mujer; Tú llenaste de espíritu a María, Débora, Ana y Holda, no juzgaste indigno que tu Hijo unigénito naciera de una mujer y pusiste mujeres vigilantes de las santas puertas jun-

to al tabernáculo del testimonio y en el templo. Mira ahora hacia esta tu sierva elegida para tu servicio y dale el Espíritu Santo y purifícala de toda mancha de la carne y del espíritu, para que cumpla dignamente la obra a ella confiada para gloria tuya y alabanza de tu Cristo, con quien para Ti y para el Espíritu Santo sea la gloria y la adoración por todos los siglos de los siglos. Amén." Según estos textos, parece que la ordenación de diáconos y la de diaconisas se conferían mediante el mismo signo externo (imposición de manos y oración), de manera que o ambos son sacramentos o ninguno de los dos. No está de acuerdo con el texto del formulario el decir que la ordenación de las diaconisas no era más que una bendición. Además la fórmula de la ordenación de la diaconisa está incluída entre la de la ordenación del diácono, y la de la ordenación del subdiácono.

A pesar de todo la diaconisa no puede ser contada en el estado sacerdotal escalonado en los tres grados de episcopado, presbiterado y diaconado y fundado en la ordenación sacramental; está excluída de los servicios que competen al diácono. En el libro octavo de las *Constituciones apostólicas* se dice: "El diácono no ordena ni imparte la bendición, pero la recibe del obispo y sacerdote; no bautiza ni sacrifica, pero reparte al pueblo del sacrificio del obispo o del sacerdote, no como sacerdote, sino al servicio del sacerdote. A ninguno de los demás clérigos está permitido ejercitar el oficio de diácono. La diaconisa no bendice ni hace nada de lo que hacen el sacerdote y el diácono, sino que tiene que vigilar las puertas de la iglesia y ayudar, por razones de decencia, al sacerdote en el bautismo de mujeres. El diácono destituye a un subdiácono, lector, cantor o a una diaconisa, cuando es necesario en ausencia del sacerdote. Al subdiácono no le está permitido excomulgar a un clérigo ni a un laico, ni a un cantor, ni a un lector, ni a una diaconisa. Pues son sirvientes del diácono." Durante la liturgia son los diáconos y subdiáconos quienes vigilan a las mujeres, no las diaconisas. La concesión de la orden de diaconisa, bajo la imposición de las manos y oración, indica que las diaconisas pertenecen al estado clerical. La limitación de sus tareas respecto al diácono y la subordinación a él indican que su ordenación debe ser contada entre las llamadas órdenes menores, es decir, entre las órdenes conferidas mediante un sacramental, no mediante un sacramento. Entre las órdenes menores parece que es la primera; a eso alude el hecho de que sus tareas se comparen a las del diácono (*Constituciones apostólicas,* 8, 17-20. 28). En la legislación imperial (sobre

todo en la de Justiniano) las diaconisas son contadas entre el clero. Cuando la Iglesia salió de su estadio de misión, y sobre todo cuando se terminó el bautismo de adultos, el oficio de diaconisa fué muriendo poco a poco. Cfr. A. Kalsbach, *Die altkirchliche Einrichtung der Diakonissen*, 1926; A. Ludwig, *Weibliche Kleriker in der altchristlichen und frühmittelalterlichen Kirche*, en "Theologisch-praktische Monatsschrift" 20 (1910), 548-557, 609-617; J. Morinus, *Commentarius de sacris ecclesiae ordinationibus*, 1655.

2. La razón interna de que no se confieran órdenes más que a los bautizados y varones no debe verse en la incapacidad natural de la mujer para el oficio sacerdotal, sino en las tareas del sacerdocio que son más apropiadas al modo de ser del varón; tales tareas hacen ver como conveniente que su servicio se confiera al varón. Del mismo modo que el servicio del sacerdote sólo puede ser visto rectamente con los ojos de la fe en Cristo y en su obra, el hecho de estar reservado al varón este servicio como todo misterio de Dios sólo puede ser valorado dentro de la fe.

La reflexión de la fe debe partir del hecho de que el sacerdote es instrumento de Cristo de un modo especial. Es natural que todo bautizado que deba servir de un modo especial a Cristo como instrumento de su obra salvadora deba participar también de su carácter natural. No se funda en la esencia de Dios el hecho de que el Hijo de Dios se encarnara en forma de varón, ya que Dios está más allá de todas las diferencias de sexo (cfr. vol. I, § 65). La razón es más bien la obra de Cristo. El Hijo de Dios encarnado debía realizar la misión que el Padre le había confiado en la publicidad de la tierra para todo el mundo (cfr. vol. II, §§ 142 y 161). La publicidad es preferentemente el campo de acción del varón; la mujer obra en lo escondido. En el ser varón hay una alusión especial a la misión de Cristo: volver a dar vida al mundo caído y muerto. Es misión del varón engendrar la vida. En esta relación y hechos naturales hay una analogía del hecho de que el Hijo de Dios, a quien el Padre ha concedido tener la vida en sí mismo, lo mismo que el Padre, engendre en el hombre la vida divina en toda su plenitud. Y así en el sacerdote su ser varón significa una alusión natural a su misión de predicar el mensaje del reino de Dios en la publicidad del mundo y de administrar los sacramentos y de conceder así la vida divina en una creatividad realizada en la virtud de Cristo. La misión de la mujer es más bien recibir la vida y abrigarla.

La limitación del Orden al varón no ha nacido de su apetito de mando; no significa ninguna postergación o minusvaloración de la mujer dentro de la Iglesia; es una expresión de la diferencia de caracteres del varón y de la mujer. Las características del ser masculino y femenino tienen como consecuencia el que los varones y mujeres no tengan las mismas tareas. La mujer sigue estando autorizada y obligada al servicio conferido por el sacerdocio universal. Cfr. la doctrina del sacerdocio universal, § 248. La diversidad de oficios en la Iglesia no significa distinciones de rango en el reino de Dios; creer eso delataría un modo mundano de pensar. No es el poder de oficio lo que decide la intimidad de la comunidad con Dios, sino sólo y exclusivamente la fuerza del amor dispuesto al sacrificio. Lo más valioso en el reino de Dios no es el poder oficial conferido para los servicios, sino la vida divina concedida por medio de esos poderes, la vida de Cristo que se realiza y crece hacia la plenitud en el servicio a los hermanos y hermanas configurado por la fe y por el amor.

3. *El celibato sacerdotal,* recomendado por el ejemplo de Cristo, formado después de una larga evolución y ordenado con gran severidad para toda la Iglesia occidental desde 1139, no está indisolublemente unido a la esencia del sacerdocio, como lo demuestra la costumbre de la iglesia oriental. Pueden asignársele las siguientes *razones de conveniencia*: el sacerdote es instrumento de Cristo; representa, pues, en cierto modo, a Cristo mismo. Cristo está unido a la Iglesia como la cabeza al cuerpo, como el esposo a la esposa; el sacerdote debe representar la unión de Cristo con la Iglesia; no debe pertenecer, pues, exclusivamente a otro, sino a toda la comunidad. Está en cierto modo desposado con la comunidad. El anillo del obispo simboliza sus desposorios con la diócesis. Además podemos decir: el sacerdote, que es instrumento oficial de Cristo y cuya existencia, por tanto, no tiene más sentido que el servir de instrumento a Cristo, debe penetrar en su disposición de ánimo el sentido de su existencia. Intencionalmente debe quedar agotado en ese estar al servicio de Cristo. Esto quiere decir: debe dirigir su amor inmediatamente hacia Cristo y por Cristo y en Cristo a todos los que encuentre para que les dé la vida divina. Además debe recordar con su misma vida, que lo que él da es una vida divina distinta de la vida terrestre. Si no se hubiera cometido en el mundo ningún pecado, la vida divina sería regulada junto con la natural; a consecuencia del pecado, la concesión de la vida divina no está ya

ligada a la de la vida natural. Del mismo modo que por la procreación sexual se produce la vida natural, a la que falta la elevación sobrenatural, quien por razón de su oficio engendra la vida sobrenatural, no debe engendrar la natural; así se acentúa y hace consciente la diferencia de ambas vidas. El celibato es además expresión de la comunidad de sacrificio con Cristo. El sacerdote es instrumento sobre todo en la actualización del sacrificio de la cruz. Es, pues, conveniente y laudable que el sacerdote imprima también ese carácter en su vida y en su conducta. La expresión más clara es el sacrificio del cuerpo que supone el celibato. Para entender esto hay que reconocer que el matrimonio es un valor que da plenitud corporal y anímica al hombre. (Cfr. tratado del matrimonio). La falta de matrimonio es renuncia a esa plenitud natural por amor a Cristo y a la comunidad de la Iglesia. El celibato no implica, pues, una minusvaloración del matrimonio; quien desprecia el matrimonio, desprecia el celibato. En definitiva, el celibato es una alusión a la forma de vida, que empezará después de la segunda venida de Cristo (cfr. *Mt.* 22, 30). Aunque el matrimonio se acomoda mejor que el celibato al estado actual del mundo, Dios obrará en el mundo un estado en que la unión mutua e intercambio vital de los hombres no se realizará en la forma actual. Mediante el celibato se mantiene despierta la esperanza en esa forma de existencia. A estas razones provenientes del misterio del sacerdocio se añaden otras consideraciones de utilidad pastoral; las reflexiones indicadas demuestran que el celibato en esencia no significa una cerrazón del sacerdote en sí mismo, sino una liberación y libertad a favor de Cristo y de la comunidad total; nació de la plenitud del amor servicial e implica la afirmación incondicional de toda atadura de sentido más valioso: de la comunidad con Cristo y de la comunidad de Cristo. Se mantiene y decae a la par que la fe viva y la entrega incondicional a Cristo y a la comunidad destinada a la vida sobrenatural; sólo es posible en el amor a Cristo y sólo puede ser valorado dentro de la fe en Cristo y de la vida traída por El. Para el pensamiento puramente intramundano está cerrada la puerta al celibato y a su comprensión. Los ojos de la fe, en cambio, reconocen en él una fuente del puro amor de sacrificio siempre fructífero.

§ 284

Efectos del sacramento del Orden

I. *Comunidad con Cristo*

1. La causalidad del sacramento del Orden se infiere de su signo. El signo sacramental simboliza la gracia y causa la gracia simbolizada por él. *a*) La imposición de las manos significa la comunicación del Espíritu Santo y de su gracia (cfr. *Act.* 8, 18-24; 9, 17; 13, 3; 19, 6; *I Tim.* 4, 14; *II Tim.* 1, 6). *b*) Significa también que el pecado y necesidad del pueblo son puestos sobre el sacerdote, llevados por él a la presencia de Dios, incorporados al sacrificio eucarístico y expiados. Es lo que ocurre en cada misa, cuando el sacerdote extiende las manos sobre el don del sacrificio en el *hanc igitur*... y pone en cierto modo su oración sobre él. El sacerdote, sobre quien carga el pecado y la necesidad del pueblo, es autorizado mediante la imposición de manos a actualizar el sacrificio de Cristo y a la vez él mismo es designado e instituído como sacrificio. También él se convierte en don sacrificial al ser incorporado de un modo especial a Cristo. Cristo fué en toda su existencia divino-humana, en su acción y pasión, y sobre todo en la cruz, el sacrificio dispuesto por el Padre. *c*) La imposición de las manos significa finalmente la toma de posesión por parte de Cristo y de la Iglesia (cfr. *Salmo* 139, 5). El ordenado es tomado en servicio por Cristo y por la Iglesia; Cristo le elige y destina ya para siempre para instrumento suyo; la consagración y unción sacerdotal de Cristo se realiza en él; a la vez se condensa y resume en él el ser sacerdotal de la Iglesia. Cristo cumplió su acción sacerdotal a través de la comunidad de la Iglesia; aquél, por medio de quien ella realiza su acción, es su instrumento y servidor. Por disposición de Cristo hay ciertas acciones de la Iglesia completamente determinadas, que están reservadas a los miembros especialmente autorizados, es decir, a los sacerdotes; éstos son a la vez servidores de Cristo—que obra por medio de la Iglesia—y de la Iglesia, que realiza la acción de Cristo por medio de cada uno de sus miembros. Son servidores de la Cabeza y del Cuerpo, del único Gran-Cristo (San Agustín), que se compone de cabeza y miembros.

2. Si ordenamos, según cada uno de sus elementos, la significación salvadora del sacramento del orden, que acabamos de inferir del signo externo, podemos enumerar los siguientes efectos: el orden significa un modo especial de encontrarse con Cristo, es decir, un modo especial de unión con Cristo y de semejanza a El. El sacerdote puede representar a Cristo; logra la capacidad de desempeñar el papel de Cristo. Y como en Cristo se revela el Padre, la semejanza a Cristo le capacita para desempeñar también el papel del Padre. Unas veces es representante del Padre y otras veces lo es de Cristo, depende de la estructura del símbolo sacramental.

a) Por lo que respecta a *la semejanza con Cristo,* el orden —como el bautismo y la confirmación—imprime un carácter especial. El Concilio de Trento dice (sesión XXIII, cap. 4): "Mas porque en el sacramento del Orden, como también en el bautismo y la confirmación, se imprime carácter (can. 4), que no puede ni borrarse ni quitarse, con razón el santo Concilio condena la sentencia de aquellos que afirman que los sacerdotes del NT solamente tienen potestad temporal y que, una vez debidamente ordenados, nuevamente pueden convertirse en laicos, si no ejercen el ministerio de la palabra de Dios" (D. 960). Y el canon 4 define: "Si alguno dijere que por la sagrada ordenación no se da el Espíritu Santo, y que, por tanto, en vano dicen los obispos: *recibe el Espíritu Santo*; o que por ella no se imprime carácter; o que aquel que una vez fué sacerdote puede nuevamente convertirse en laico, sea anatema" (D. 964).

El orden desarrolla la semejanza a Cristo concedida en el bautismo y la enriquece con rasgos nuevos; el bautismo es, pues, el fundamento del orden; sin bautismo no puede recibirse el orden. El sacerdocio universal regalado en el bautismo se desarrolla y se cumple en la plenitud del sacerdocio de oficio. La semejanza a Cristo consiste más concretamente en que el ordenado es hecho semejante a Cristo-sacerdote, que cumplió su sacerdocio durante toda su vida. Y en especial en el sacrificio de la Cruz y que ahora se ofrece al Padre celestial en un culto eterno. Aunque esta semejanza es propia de todo bautizado, sólo en el ordenado es clara y evidente; empapa y colorea todo el ser del ordenado. La semejanza del ordenado a Cristo está determinada sobre todo por el hecho de ser configurado con Cristo que se entrega en el sacrificio de la muerte. También la semejanza del bautizado con Cristo incluye este rasgo, pero en el bautizado no ordenado este rasgo no es la

determinación normativa de la semejanza a Cristo. El ordenado es imagen de Cristo con mucha más fuerza que el no ordenado y de modo distinto. A los ojos de Dios y de los santos del cielo, e incluso a los ojos de los que peregrinan en la fe por esta tierra, en el ordenado son visibles los rasgos de Cristo Oferente; Cristo mismo se representa en él. El Orden es, por tanto, una revelación de Cristo en la Iglesia.

b) El ordenado está en la Iglesia de manera distinta a la del sólo bautizado, ya que ambos están conformados con Cristo de manera distinta. Como la Iglesia vive y se renueva diariamente del sacrificio sacerdotal, la comunidad completa y total se resume en quien sirve a la comunidad como instrumento para ofrecer el sacrificio. El sacerdote representa también a la Iglesia; puede, por tanto, desempeñar el papel de Cristo o el papel de la Iglesia.

Ese ser-imagen de Cristo del sacerdote es *indeleble*; pueden empañarse y enturbiarse su esplendor y luminosidad por culpa del pecado, pero nunca pueden apagarse del todo. El que un sacerdote sea degradado al estado laical no significa que le sea quitado el carácter sacerdotal que funda su semejanza a Cristo—eso es imposible—, sino que le es prohibido el ejercicio de los poderes sacerdotales y que eventualmente se le conmuta el cumplimiento de los deberes de su cargo.

La semejanza a Cristo obrada en el Orden capacita, por tanto, al ordenado para ser *instrumento de Cristo* en tareas especiales; a la vez le obliga a dejarse usar por Cristo como instrumento. La autorización y obligación de esos servicios especiales son el efecto principal del sacramento del orden.

c) La semejanza a Cristo implica un fortalecimiento de la *unión con Cristo*, y ésta a su vez funda una comunidad más íntima con el *Espíritu Santo* (cfr. vol. V, § 182). En las oraciones de la ordenación se implora continuamente el descendimiento del Espíritu Santo. La nueva unión con el Espíritu Santo significa un aumento de la participación en la vida trinitaria divina y un aumento del esplendor de la gloria divina del hombre que vive en gracia (aumento de la gracia santificante; cfr. § 198). La vida divina del ordenado está coloreada de la semejanza a Cristo e incorporación a la Iglesia obradas por el orden (gracia sacramental); está, pues, ordenada al cumplimiento del oficio sacerdotal, para el que el ordenado está capacitado y llamado por su semejanza a Cristo; la ordenación concede todas las ayudas eficaces de gracia (gracia de

estado) que ayuden al ordenado a cumplir con responsabilidad las tareas que le han sido encomendadas y a vivir conforme a su vocación.

II. *Preparación para el servicio*

1. La importancia de la transformación ocurrida en el ordenado gracias al nuevo carácter se verá con claridad reflexionando qué clase de *servicio* es el que se le encomienda. Sus características están determinadas por el hecho de ser participación del servicio que Cristo cumplió en su vida. Cristo dijo de sí que su vida estaba consagrada al servicio, y amonestó a sus discípulos a que siguieran su ejemplo justamente en la hora en que les transmitió los poderes sacerdotales más importantes. Dice San Lucas, después de narrar la última Cena: "Se suscitó entre ellos una contienda sobre quién de ellos había de ser tenido por mayor. El les dijo: los reyes de las naciones imperan sobre ellas y los que ejercen la autoridad sobre las mismas son llamados bienhechores; pero no así vosotros, sino que el mayor entre vosotros será como el menor, y el que manda como el que sirve. Porque, ¿quién es mayor, el que está sentado a la mesa o el que sirve? ¿No es el que está sentado? Pues yo estoy en medio de vosotros como quien sirve" (*Lc.* 22, 24-27). Cristo simboliza su voluntad de servicio en aquella misma hora, lavando los pies a sus discípulos (*Io.* 13, 2-11). El servicio que El prestó consistió en entregar su vida para rescate de muchos (*Mc.* 10, 41-45). En el reino de Dios hay grandeza y rango; consisten en el servicio desinteresado a los demás y toda "ambición" debe dirigirse a ese servicio (*Mt.* 20, 24-28). Sólo hay un privilegio en el reino de Dios: el mayor es el servidor de todos. Cristo sirvió al honor del Padre y a la salvación de los hombres entregando su vida; por este servicio instauró el reino de Dios, es decir, el dominio del amor de Dios que es un amor que se regala a sí mismo; por él concedió al hombre obligatoriamente la participación de su propia gloria. Su servicio se convierte así en imperio, en cuanto que conforma según su imagen a quienes le sirven.

El sacerdote participa en el servicio de Cristo, ya que como instrumento de Cristo es capaz y tiene obligación de implantar en los hombres el testimonio de la gloria del Resucitado. Los poderes que se le conceden son facultades para su servicio especialmente importantes; su dignidad consiste en haber sido llamado al servicio de la vida gloriosa de Cristo. No tiene más poder ni dignidad.

El sacerdote está obligado a ponerse al servicio de la salvación con toda su persona y con todo su ser. El orden sacerdotal no es conferido para salud del ordenado, sino para salud de los demás (Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica, Suplemento* 35, q. 1 al 1). Estaría en contradicción con el sentido del sacramento el sacerdote que usara del orden primariamente como un servicio para su propia salud, o no lo usara como servicio para los demás por no estorbar su piedad; por ejemplo, si dijera la misa sólo o ante todo como un auxilio para la realización de su piedad privada o la considerara como una especie de seguro de la salvación de su alma. No puede celebrar la liturgia para sí mismo sin tener en cuenta al pueblo. Cuando San Pablo habla a los Corintios de la celebración del sacrificio, no destaca expresamente al sacerdote, porque es la Iglesia quien celebra el sacrificio por medio del servicio del sacerdote (*I Cor.* 11, 17-34). El sacerdote participa en el servicio de Cristo por ser instrumento de Cristo; no puede usar los poderes que le han sido conferidos según su voluntad y capricho; no es señor del misterio de la salud a él confiado; Cristo es el Señor y El es quien obra en cada acción de servicio del sacerdote. San Pablo se llama a sí mismo servidor y hasta siervo de Cristo (*Rom.* 1, 1. 9; *I Tim.* 1, 12; *Col.* 1, 25; *I Cor.* 4, 1; *II Cor.* 3, 6; 4, 1; 6, 3; 11, 23; cfr. *I Petr.* 5, 1-4). Este hecho traza una línea bien definida que separa al sacerdote del mago de las religiones naturales. Al sacerdote no se le concede en la ordenación ningún poder oculto, desconocido y mágico que él solo pueda tener y ejercitar; no se le comunica entre misterios cómo se pone uno a buenas con la divinidad; la ordenación no hace más que concederle la idoneidad para servir a Cristo con su actividad como instrumento. Cristo, que es quien lo hace todo dentro de la Iglesia, ha dispuesto que tal idoneidad sea causada mediante determinadas consagraciones; pero el sacerdote no está capacitado, gracias a ellas, para obrar por sí mismo efectos sobrenaturales imposibles para los no ordenados. Es Cristo mismo quien los obra mediante la acción y en la acción del sacerdote. El sacerdote no cierra el camino hacia Cristo, sino que le abre, por no ser señor de los misterios de Cristo, sino servidor de Cristo.

El servicio del sacerdote es servicio a la vida: a la vida sobrenatural, a la vida imperecedera y gloriosa del Señor Resucitado, ascendido al cielo y unido con la Iglesia; en eso consiste la grandeza de tal servicio. Dice San Agustín (G. Morin, *Augustini Tractatus sive sermones inediti*, 917, q. 32, 1; pág. 142): "Quien quiera

regir al pueblo debe saber antes que es servidor de muchos. No es ninguna humillación ser servidor de muchos, pues el Señor no creyó indignante el servirnos." Como en definitiva es Cristo quien obra la salud en la acción del sacerdote, un mal servidor no puede impedir la eficacia salvadora de su servicio. Dice San Agustín: "Todos lo dicen y yo también os lo digo: sólo los justos deben ser servidores de este Juez... Un servidor orgulloso es un demonio, pero el don de Cristo, que pasa por él, no se mancha, sino que fluye puro a través de él y llega intacto hasta la tierra. Este servidor es de piedra y el agua que le riega no puede lograr frutos; pero el agua pasa por el canal de piedra y llega a través de él hasta los fértiles campos; en el canal de piedra no produce vida, pero demuestra su fertilidad en los jardines. La fuerza espiritual es comparable a la luz: llega limpia a los objetos que ilumina y no se mancha, aunque pase por objetos impuros. Los servidores deben ser justos y no buscar su propia honra, sino la gloria de Aquel a quien sirven" (*Sermones sobre el evangelio de San Juan*, 5, 15).

Como el sentido del sacerdote es el servicio a la vida gloriosa de Cristo, su razón debe estar cerrada plenamente al pensamiento puramente intramundano; tal modo de pensar le debe parecer superfluo y escandaloso.

2. El servicio sacerdotal implica: *la administración de sacramentos y la predicación de la palabra de Dios.* Como hemos visto, sacramento y palabra se pertenecen mutuamente y están recíprocamente ordenados el uno al otro (cfr. §§ 175 y 225). Cristo mismo instauró el reino de Dios por medio de su palabra y de su acción, mediante la predicación eficaz de la palabra salvadora de Dios y mediante su sacrificio lleno de espíritu; El es el sacramento original y la palabra originaria. Como Señor glorificado realiza su obra salvadora por medio de la Iglesia, de manera que la Iglesia también puede ser llamada sacramento y palabra originales. En la palabra que predica, dice lo que es; en los sacramentos, que administra, se desmembra el sacramento que ella misma es. El sacerdote, mediante cuyo servicio la Iglesia predica la palabra y administra los sacramentos, es, por tanto, administrador de los sacramentos y servidor de la palabra; ambas tareas se resumen en la celebración del sacrificio; el sacerdote es instrumento de Cristo sobre todo en la actualización del sacrificio de la cruz, que ocurre en la liturgia de la Iglesia; éste es su poder más importante; le ejercita en el altar. Todas las demás tareas se agrupan en torno al altar, de él salen y

a él vuelven; se ordenan al sacrificio eucarístico y le realizan. Santo Tomás de Aquino dice: "El poder que el sacerdote tiene sobre el cuerpo místico de Cristo depende del poder que tiene sobre el cuerpo real del mismo Cristo" y "al sacerdote competen dos actividades; la principal se refiere al verdadero cuerpo de Cristo; la subordinada, a su cuerpo místico" (*Suma Teológica, Suplemento* 17, q. 3 al 3 y 36, q. 2 al 1).

Cuando el orden de rango de esas actividades sacerdotales fué lesionado por evoluciones históricas, fué lesionado el sacerdocio mismo. El sacrificio es llamado en la Escritura tarea o misión principal del sacerdote. "Pues todo Pontífice tomado de entre los hombres, en favor de los hombres, es instituído para las cosas que miran a Dios, para ofrecer ofrendas y sacrificios por los pecados" (*Hebr.* 5. 1). De acuerdo con esto, cuando el obispo adoctrina al ordenado sobre sus tareas, destaca en primer lugar el sacrificio; como signo del poder recibido entrega al ordenado el cáliz con pan y vino; cuando el ordenado recibe los ornamentos sacerdotales, el obispo vuelve a contar la celebración del sacrificio en el primer lugar de sus obligaciones.

La administración de los demás sacramentos está en estrecha relación con el sacrificio. Entre ellos los más importantes para el servicio sacerdotal son la administración de la penitencia y la de la extremaunción. (Por muy fundamental que sea el bautismo, puede ser, sin embargo, administrado por un no-ordenado. La simbólica del matrimonio es puesta en común por los esposos y por el sacerdote; la confirmación está reservada al obispo.) El perdón de los pecados supera todos los procesos que conocemos por la experiencia. En el sacramento de la penitencia Cristo—por medio del sacerdote—hace un juicio de gracia sobre el pecador arrepentido. El sacerdote tiene que juzgar allí donde nosotros nos abstenemos jurídicamente de juzgar. Es esto justamente lo que parece escandaloso al hombre que no está lleno de fe en Cristo y en su actividad dentro de la Iglesia. El creyente verá en eso mismo una bendición y consuelo especiales.

Al sacramento se une la palabra. Aunque ocupe en la actividad del sacerdote más espacio que el sacrificio, tiene menos importancia. Aunque Cristo nos redimió también con su palabra, su actividad salvadora se cumplió por voluntad del Padre, sobre todo en su sacrificio. La participación en la actividad sacerdotal del Señor significa, pues, primeramente participación en su sacrificio. Pero la palabra no puede faltar; gracias a ella el hombre se prepara para

el hecho sacramental, que es también interpretado por la palabra. Mediante la palabra el hombre es obligado a formar su vida con las fuerzas del sacrificio. Pero la palabra de la predicación no es vacía, sino salvadora (*Hebr.* 4, 12), porque el sacerdote no habla palabras humanas, sino la palabra del Señor; porque no repite las palabras como un alumno a su maestro; porque es el Señor mismo —que permanece con los suyos hasta el fin de los tiempos—quien actúa eficazmente en la enseñanza del sacerdote; El es quien llama al hombre por medio de la palabra del sacerdote. El sacerdote debe poner el máximo cuidado en la predicación, porque la fe nace de la predicación (*Rom.* 10, 17). Dios mismo le ha dado lo que tiene que predicar: la revelación ocurrida en Cristo en todas sus dimensiones y riqueza, no caprichosamente escogida y dividida (*Eph.* 3, 8; *I Cor.* 1, 2; *II Cor.* 4, 7-18; 5; *II Tim.* 4, 1-5; *Gal.* 1, 10; *Tit.* 1, 9; cfr. § 175). El sacerdote pronuncia la palabra de la predicación por obediencia a Dios que se revela; en esta obediencia sirve a la palabra de Dios; debe someterse a ella y no someterla a él ni servirse de ella para otros fines. Su palabra es, por tanto, simultáneamente testimonio a favor de Cristo y confesión de Cristo; su palabra es obligatoria con obligatoriedad mayor que puedan tener las demás palabras humanas, porque Cristo habla en él. Esta obligación de la palabra de la predicación sólo es soportable para quien sabe por la fe que quien habla es en definitiva Cristo mismo.

III. *Capacitación para la vida sacerdotal*

El Orden concede al sacerdote las gracias necesarias para el recto cumplimiento del servicio que se le impone y para la superación de los peligros y tentaciones a él unidos. Con la grandeza de la misión crece la magnitud del peligro de traicionarla. El sacerdote tiene que resistir una gran tensión; es servidor de Cristo y por lo mismo está revestido de la autoridad de Cristo. San Pablo tiene una aguda conciencia de este hecho; en nombre de Cristo puede enfrentarse con los corintios, exigiendo y mandando (*I Cor.* 4, 21); pero no es más que un servidor (*Lc.* 17, 7-10). Poder y debilidad se juntan en una extraña unión. El sacerdote debe ser representante de Cristo y a la vez debe esconderse y retirarse, para no ocultar a nadie el rostro de Cristo. Si no cumple ambas cosas, se daña a sí mismo y a la comunidad. Cuando no se presenta en nombre de Cristo, sus poderes son desaprovechados y sus obligaciones descui-

dadas. Pero cuando obliga a las conciencias, porque está capacitado y enviado para ello, le amenaza el peligro de estorbar el camino hacia Dios por orgullo y desmesura, el peligro de obligar al hombre a hacer lo que él quiere, en vez de obligarle a hacer lo que Dios quiere (E. Walter, *Diener des Wortes*, 85). Puede preguntarse si un hombre sometido a tal tensión puede resistirla sin destruirse. Tal tensión sólo es soportable gracias a la fe en Cristo; sólo en esa fe se comprende que la conciencia humana no perezca en esa tensión; sin la fe es increíble la unión de contenidos de conciencia tan dispares y contrarios.

En concreto, podemos caracterizar la eficacia de la gracia concedida en la ordenación de la manera siguiente: concede fuerzas para resistir una tentación que puede nacer de la conciencia de la preocupación trascendental por la salvación de los demás, a saber: la tentación de pasar por alto la responsabilidad que cada uno tiene sobre sí mismo, de manera que el fiel demasiado atendido saque la impresión de que está bajo tutela; y además da fuerzas contra la tentación de cumplir la misión que se le ha confiado con medios ajenos a la revelación sobrenatural y aconsejados por la prudencia de este mundo. También concede la ordenación fuerzas para rechazar la tentación que puede nacer de la obligación y capacidad de presentarse en nombre de Cristo: la tentación de comprometer la autoridad de Dios en casos en que no se trata del reino de Dios, sino de los intereses propios o de los métodos temporales y pasajeros de predicar el reino de Dios. El sacerdote existe siempre en unión con el mundo. Vive en los órdenes del mundo; crece dentro de las formas sociales existentes; busca en las circunstancias y procesos del tiempo ayuda y auxilio para el cumplimiento de su tarea. Así nacen de las circunstancias temporales determinados métodos pastorales. Estas dos cosas—el vivir en determinadas formas sociales y la alegría de los métodos pastorales eficaces—pueden convertirse en trampas para el sacerdote; y lo son cuando, sobrepasando su incumbencia, se empeña en creer, sin razón, que ciertas formas de vida ya periclitadas son las exigidas por la Revelación y las defiende, por tanto, en nombre de Dios, cuando pretende conservar métodos pastorales temporeros más allá de la época que les corresponde; cuando no sabe distinguir cuidadosamente entre su misión esencial y los medios temporales de cumplirla. Cuando puede fácilmente hacerse el reproche de petulancia a quien puede hablar con pretensiones de obligación y debe fundamentar sus palabras en el mandato de Dios, en la invocación a la muerte y a los castigos eternos, no todo va

muy bien y tal conducta da pie rápidamente a la acusación de ambición de poder. Cuanto más profundamente viva el sacerdote de su ordenación, tanto más eficazmente logrará superar tales tropiezos.

El orden concede también fuerzas para superar la tentación, que pueden nacer del deber de hablar al hombre del orgullo y vanidad del mundo, es decir, de tener que recordar al hombre continuamente sus pecados, llevarles al juicio del Dios misericordioso y predicarles el reino de Dios. Es la tentación de la presunción y desprecio de los órdenes mundanos, que puede exteriorizarse en no oír o no tomar en serio o rechazar sin más los recelos y dificultades que siente el corazón humano ante el amor de Dios. Cuanto más consciente siga siendo el sacerdote de su estado y condición de peregrino, amenazado siempre de pecado, cuanto más grande sea su idea del Creador y de la magnificencia del mundo creado por El y de la miseria derivada del pecado, tanto menos expuesto estará a caer en toda tentación.

También el peligro que acecha diariamente de convertir las tareas sacerdotales en mecánicas y oficinescas puede ser superado si el sacerdote piensa en la gracia que recibió en el orden y está dispuesto a dejarla actuar. Mediante la conversión a Cristo, que en este sacramento sale al encuentro del ordenado de una manera especial, se mantiene despierto el amor, que rompe continuamente esta especie de telarañas que son las costumbres y los conformismos. No es éste el lugar de explicar más detalladamente los efectos del sacramento del Orden. Cfr. Ph. Dessauer, *Priesterliche Existenz*, en "Schildgenossen" 16 (1937), 246-255; J. Sellmair, *Der Priester in der Welt*, 1939; W. Stockums, *Das Priestertum*, 1934; ibíd., *Der Beruf zum Priestertum*, 1934; ibíd., *Priestertum und Aszese*, 1938; H. Wirtz, *Ein Laie sucht den Priester*, 1940.

IV. *Apéndice*

La *ordenación episcopal* no imprime ningún carácter indeleble, pero da la plenitud de los poderes concedidos en la ordenación sacerdotal; consiste esa plenitud en que el obispo puede administrar el orden y la confirmación y crear así el orden necesario y el presupuesto para que la vida divina sea engendrada y para que la existencia sea traspasada por sus fuerzas.

De los poderes y deberes concedidos por la ordenación sacer-

dotal se deduce evidentemente el *carácter temporal* de este sacramento. El sacerdote concede la participación en el sacrificio de Cristo y predica la palabra de Dios. Para ninguna de estas dos tareas habrá ya lugar cuando todos los destinados por Dios hayan entrado en el *sancta sanctorum* del cielo para ofrecer con Cristo un culto eterno al Padre y contemplar su gloria.

Una detallada exposición y explicación de esta problemática todavía no bien definida puede encontrarse en varios tratados de Kl. Mörsdorf, especialmente en *Abgrenzung und Zusammenspiel von Weihegewalt und Kirchengewalt*, en "Die Kirche in der Welt" 4 (1951); *Weihegewalt und Kirchengewalt in Abgrenzung und Bezug*, en "Miscelanea Comillas" 16 (1951), II, 90-110; *Die Entwicklung der Zweigliedrigkeit der kirchlichen Hierarchie*, en "Münchener Theol. Ztschr." 3 (1951), 1-16; *Zur Grundlegung des Rechtes der Kirche*, en "Münchener Theol. Ztschr." 3 (1951), 329-348.

CAPITULO VII

EL MATRIMONIO

§ 285

Lugar del sacramento del matrimonio dentro de la comunidad de la Iglesia

1. Los Sacramentos son modos distintos de encontrarse con Cristo. Son los instrumentos con que el Padre celestial nos acoge de distintas maneras por medio de Cristo en el Espíritu Santo y nos configura según la imagen de su Hijo encarnado e instaura su reino en nosotros. La comunidad con Cristo, causada y fortalecida de distintas maneras por medio de los Sacramentos, implica a la vez modos respectivos de incorporación a la Iglesia y, por tanto, la ordenación a los demás miembros de la comunidad. El hombre total es acogido y transformado por la actividad de Cristo o por la del Padre operante en Cristo en los Sacramentos. La transformación llega también a la ordenación al "Tú" fundada en el ser mismo del hombre, ya que abarca al hombre total con todas sus propiedades y determinaciones anímicas. Los individuos se reúnen así en una unidad íntima y viva; tal unidad tiene tal fuerza que, según San Pablo, todas las diferencias naturales restantes pasan a segundo término; no son negadas, porque la naturaleza no es destruída por Cristo; la naturaleza tiene su origen en el Padre celestial y para

Cristo era el pan de su vida el cumplir la voluntad de su Padre. Pero a través de las diferencias naturales es creada una nueva relación entre el *yo* y el *tú* que arraiga en Cristo mismo. Cfr. § 169.

2. Entre los encuentros para los que el hombre está capacitado naturalmente en razón de su ser creado por Dios, ocupa el lugar primero y preferente el encuentro del hombre y mujer. La unión con Cristo configura y forma también este encuentro. También en su cualidad de varón o mujer está el hombre configurado a imagen del Señor. La comunidad con Cristo penetra y traspasa también la ordenación del hombre a la mujer y de la mujer al hombre. La semejanza a Cristo fundada en el bautismo llena ya todo el ámbito del yo humano; pero a consecuencia de la significación que tiene para la vida humana el encuentro del hombre y la mujer, no puede estar sólo lleno de la fuerza de Cristo, comunicada en el bautismo y que se extiende a todos los dominios de la vida, sino que esa fuerza debe fluir como un poder superior a la virtud santificadora del bautismo hasta la comunidad del hombre y mujer: es lo que ocurre en el sacramento del matrimonio. El matrimonio significa, por tanto, una conformación y carácter especiales (condicionados por las propiedades del hombre y las de la mujer) de la comunidad que abarca a todos los bautizados; es una especialización de su unidad, una derivación de ella. Esta transformación de la comunidad, que afecta a todos los miembros de la Iglesia, ocurre siempre que dos bautizados se dirigen el uno al otro, en cuanto varón y mujer, para unirse perfectamente entre sí.

3. Esta especial conformación de la relación entre el yo y el tú fundada en el bautismo es lo que vamos a explicar ahora. El matrimonio puede ser estudiado desde otros muchos puntos de vista, por ejemplo, desde el punto de vista biológico, psicológico, económico, jurídico, moral, etc. Tales aspectos no nos interesan ahora. Debemos explicar el matrimonio desde el punto de vista de su sacramentalidad, que a los ojos del creyente es la realidad más importante del matrimonio cristiano. La sacramentalidad no es como un dije que se colgara al matrimonio perfecto, cerrado en sí mismo, sino que es el poder y la fuerza que configura el matrimonio. La sacramentalidad es la ley conformadora o entelequia del matrimonio entre bautizados; gracias a ella el dato y hecho natural que llamamos matrimonio es sumergido en la gloria de Cristo resucitado. Del mismo modo que lo sobrenatural está por encima de lo

natural y lo imprime carácter (cfr. §§ 114-117); mediante el sacramento del matrimonio la gloria de Cristo configura la ordenación natural del hombre a la mujer y de la mujer al hombre. Como lo superior no debe ser medido y juzgado según lo inferior, sino viceversa, el matrimonio cristiano debe ser comprendido desde la sacramentalidad. Todo lo que puede decirse sobre él está incluído en el ámbito del sacramento y desde allí debe ser conocido y valorado.

Lo mismo que los demás sacramentos debemos explicar ahora la existencia, signo externo y fuerza sacramental del sacramento del matrimonio. Las características de este sacramento obligan a esbozar brevemente las propiedades naturales, que fundan una especial relación del yo y el tú.

§ 286

Diferencias naturales y coordinación entre el hombre y la mujer, como presupuesto del matrimonio sacramental

I. *Consideraciones preliminares*

1. Como hemos visto en distintas ocasiones, la existencia humana es coexistencia (Mitexistenz). El yo humano está ordenado al tú. Esta situación esencial es lo que explica la necesidad y anhelo de comunidad. Cuando no se llega al encuentro con el tú, la vida humana queda inacabada e incompleta. El hombre vive ese no acabamiento en el sentimiento de soledad. La forma extrema de soledad e imperfección es el infierno. El signo de la ordenación del yo al tú es la facultad de hablar. En la palabra ejercita el hombre su ordenación al tú. La conversación es el modo en que la vida humana se realiza con sentido. La forma suprema de diálogo es la unión del hombre con Dios en el cielo. Esta afirmación no nace de una idea romántica del hombre, sino de la consideración, a la luz de la fe, de la naturaleza humana. Cfr. § 190.

2. La coexistencia sufre una transformación característica cuando hombre y mujer se reúnen en comunidad. Hombre y mujer son representaciones y configuraciones distintas del mismo ser humano. La ley de la diferenciación atraviesa toda la naturaleza y también

el hombre cae bajo su dominio. Hombre y mujer no realizan cada uno de por sí la plenitud de lo humano, sino sólo una parte. Varón y mujer creó Dios al hombre (*Gen.* 1, 27). Sólo cuando se unen cumplen toda la extensión de lo humano.

San Juan Crisóstomo dice en su *Comentario a la Epístola a los Colosenses* (*Homilía* 12, sec. 5): "Ellos (los nuevos desposados) quieren convertirse en un solo cuerpo. ¡Un misterio del amor! Si los dos no se convierten en uno, no producen ningún aumento, mientras permanecen separados y dos tan pronto como se unen en unidad, se multiplican. ¿Qué aprendemos de eso? Que en la unión hay una gran fuerza. El espíritu creador de Dios dividió al principio a uno en dos y para indicar que después de la división siguen siendo uno, no permitió que uno solo bastara para la generación. Pues el que no está todavía (unido en matrimonio) no es uno, sino mitad de uno; y es evidente que tampoco puede reproducirse, como no podía anteriormente (antes de la división). ¿Has visto qué misterio es el matrimonio? De un hombre hizo Dios otro, y cuando de los dos hizo otra vez uno, volvió a crear de nuevo al uno. Por eso el hombre nace de uno. Pues el varón y la mujer no son dos hombres, sino un hombre." La diversidad se extiende a lo corporal, a lo espiritual y a lo anímico.

3. Toda la estructura del ser está coloreada de maneras distintas en el hombre y en la mujer. La propiedad de ser varón o mujer no se le pega al hombre por fuera, sino que le acuña y caracteriza desde lo más íntimo. El hombre es completamente varón o completamente mujer. Dios ha concedido al varón más virtudes y fuerzas racionales y a la mujer más virtudes y fuerzas del corazón. Por eso intenta el hombre dominar al mundo y ordenarle sistemáticamente en divisiones y relaciones lógicas, cognoscitivamente y con ayuda de los conceptos, mientras que la mujer rastrea y ve la esencia de las cosas con la mirada del corazón. El hombre está dotado para la acción y orientado a la obra; por eso le han sido concedidas las propiedádes necesarias para la acción (audacia, espíritu de empresa, amor a la libertad). La mujer obra aceptando, protegiendo, cuidando; tiene el don de la entrega, de la espera amorosa, del abandonarse, del calor afectuoso. La Iglesia tiene en cuenta las diferencias entre varón y mujer, así, por ejemplo, al reservar el sacramento del orden al varón. Pero tales diferencias no deben exagerarse hasta convertirlas en exclusividades. El varón participa de las propiedades de la mujer y viceversa. Las características

citadas como propias del varón son también, en cierto sentido, propias de la mujer y las de la mujer lo son del varón; lo que ocurre es que están en la mujer o en el hombre especialmente acentuadas. La diferencia debe reducirse a la variedad del acento que recae sobre las propiedades comunes propias del varón y de la mujer en cuanto hombres.

4. Por muchas diferencias que haya entre ellos, el hombre y la mujer están destinados y ordenados el uno al otro; sus diferencias son tales que hombre y mujer se completan en una plenitud ordenada y unitaria de lo humano; no sólo pueden completarse, sino que están ordenados a completarse. A cada uno presta el otro valores que no tiene y sin los cuales sería unilateral e imperfecto. Cuando los caracteres masculino y femenino se desarrollan sin recíproca penetración e influencia, el ser del varón suele conducir al poder salvaje, al rígido esquematismo intelectual falto de fuerza vital; la riqueza sentimental de la mujer se pierde fácilmente en la confusión y oscuridad faltas de la luz del conocimiento. Sólo en el encuentro recíproco, en que los caracteres de varón y mujer no se niegan mutuamente, sino que se fusionan, prospera el ser de ambos.

5. La diversidad del varón y de la mujer no implica una superioridad cualitativa del uno sobre el otro; sería unilateral tomar a la mujer como medida de lo humano y valorarlo todo según ella; y también será unilateral creer que el varón es el prototipo de lo verdaderamente humano y lo femenino una degradación de ello. Aunque en Santo Tomás pueden encontrarse ideas parecidas, deben ser valoradas como históricamente limitadas, tomadas en parte de Aristóteles y en parte nacidas del conocimiento insuficiente del problema; son incompatibles con los conocimientos biológicos y psicológicos actuales. Cfr. A. Mitterer, *Mann und Weib nach dem biologischen Weltbild des heiligen Thomas und dem der Gegenwart*, en "Zeitschrift für katholische Theologie" 57 (1933), 491-536. La medida de lo humano no es el varón solo o la mujer sola, sino varón y mujer en su recíproca ordenación. Los privilegios que uno puede tener frente al otro, tendrá que pagarles con otros tantos defectos. El carácter del varón implica que en la ordenación recíproca de varón-mujer lleve la dirección, mientras que a la mujer compete el llenar el espacio vital creado por el hombre. Sobre esto volveremos a hablar al estudiar la sacramentalidad del matrimonio. Confróntese F. J. J. Buytendijk, *Die Frau. Natur, Erscheinung, Dasein*, 1953.

II. *Testimonio de la Revelación*

La diversidad y coordinación de hombre y mujer están atestiguadas y explicadas por la Revelación sobrenatural en *Gen.* 1, 27-28 y 2, 18-25. Dios mismo confirma que hay una falta en la creación mientras el hombre está solo. "No es bueno que el hombre esté solo, voy a hacerle una ayuda semejante a él." Dios creó a la mujer del costado del hombre y le liberó así de su soledad (cfr. § 125). La creación se completó al ser creada la mujer; Dios dijo entonces de su creación que era "muy buena" (*Gen.* 1, 31). La igualdad de linaje del hombre y de la mujer está atestiguada por el hecho de que Adán no pudo encontrar entre los animales que Dios le confió ninguno que pudiera salvarle de su soledad; sólo pudo lograrlo la mujer creada de su costado. Según la Escritura, Adán y Eva son imagen de Dios, no cada uno por sí, sino más bien en su unión (*Gen.* 1, 27). Dios concedió el dominio de la tierra a ambos, no sólo a Adán; con el hombre la mujer fué autorizada a someter el mundo (*Gen.* 1, 28-30). El varón siente su ordenación—creada por Dios—a la mujer como anhelo y deseo de la mujer, que es hueso de sus huesos y carne de su carne (*Gen.* 2, 23). El anhelo de mujer tiene tal fuerza que por ella dejará el varón a su padre y a su madre, y la tomará por esposa. El varón intenta la unidad con la mujer hasta la última posibilidad concedida por Dios mismo: tal posibilidad extrema es la comunidad de los cuerpos (*Gen.* 2, 24). La unidad a que tienden varón y mujer se completa y cumple en la "carne", en el cuerpo; es una plena comunidad vital de cuerpo y alma. Varón y mujer fueron creados por Dios para esa plena comunidad de vida que abarca también el cuerpo. Cristo lo confirma: en una conversación con sus discípulos dice, aludiendo a la narración de la creación, que Dios mismo hizo al hombre varón y mujer y que varón y mujer no son ya dos sino uno solo, un cuerpo, cuando el varón abandona a su padre y a su madre y se une a su esposa (*Mt.* 19, 4-6; *Mc.* 10, 6-9). Dios creó a los dos primeros hombres para que fueran compañeros en todo (*Gen.* 2, 18). Ambos saben que están destinados a la unidad corporal, anímica y espiritual. "Estaban ambos desnudos, el hombre y su mujer, sin avergonzarse de ello" (*Gen.* 2, 25). La unidad corporal no es algo que deba ser superado, sino la plenitud de unidad de vida. No es mala en sí, como decía el maniqueísmo. Cuando hombre y mujer se encuentran con la voluntad de comunidad plena, la unidad de los cuerpos

está supuesta o implicada. Naturalmente, la dirección corresponde al espíritu y al alma; sólo así se garantiza la dignidad personal de cada uno cuando varón y mujer se encuentran; la unidad corporal es expresión e instrumento del amor, en que el hombre y la mujer se inclinan el uno al otro. Existen también otras formas de encuentro que tienen menos fuerza y poder; la más amplia consiste en que hombre y mujer se entregan el uno al otro para vivir en comunidad perfecta y exclusiva.

III. *Carácter personal de la unidad de hombre y mujer*

Podemos describir más concretamente la esencia del encuentro del hombre y mujer. Como antes hemos visto, pueden distinguirse dos formas de amor (cfr. § 193); en la una el yo se dirige al tú, para apropiarse los valores del tú; es el amor de necesidad: el hombre necesita conseguir lo que le falta. El tú es anhelado como complemento de la propia vida anímica y corporal; el yo ama al tú, porque tiene determinados valores. Si este amor se realiza en su caracterización más crasa, se desprecia la personalidad del tú. Quien ama así, usa egoísticamente el tú como una cosa que aumenta su propia vida, en contradicción con la personalidad creada por Dios. Para que el yo no sea degradado a objeto en el amor, al movimiento del yo hacia la apropiación de los valores del tú debe añadirse el movimiento de entrega y servicio al tú; sólo entonces es respetado el tú como persona y valorado como una realidad que tiene sentido y descansa en sí misma. Este amor tiende al tú y no sólo a una parte del tú, sea el cuerpo, sea el alma. El encuentro con el tú, ocurrido en esta forma de amor está traspasado de respeto. Sólo el amor que nace del núcleo de la persona y desemboca en el centro de la persona garantiza la dignidad del hombre. La posibilidad de esta forma de ordenamiento del yo al tú fué creada por Cristo. En Cristo se dirige Dios a los hombres no por haber encontrado en ellos algo valioso, sino para regalarles su propia gloria y felicidad. Quien es acogido por Cristo es introducido en la corriente del amor que sirve y se entrega regalándose; en él se cumple la vida de Cristo. Quien se ofrece al tú en Cristo obedece a Dios, del mismo modo que Cristo fué obediente en su vida de entrega sacrificada al Padre celestial; quien se ofrece al tú en Cristo realiza su pertenencia a Dios, permite que el tú sea la persona creada por Dios mismo; sabe que ha sido enviado por Dios para ponerse al servicio del

tú con amor sacrificado; su amor se convierte en una respuesta a la llamada que Dios le hace apuntando hacia el tú; nace así el amor responsable. La primera forma de amor es el *eros*, y la segunda el *agape*; ninguna de las dos excluye la otra, sino que se condicionan y traspasan mutuamente. Cfr. § 267.

En la unión más íntima posible entre el hombre y la mujer ambos movimientos del amor se funden en uno solo. Podemos explicarlo así: Dios ha entregado el mundo al hombre para que le cultive y le trabaje, le conozca, actúe en él y perfeccione su ser. Puede gozar de él como de un don de Dios. El hombre encuentra al hombre primero como a un trozo del mundo: como objeto de su conocimiento y complacencia. Es pues conforme a la creación el que Adán dijera a Eva: te quiero porque eres como eres. Así afirmaba la obra del Creador, que creó al hombre y a la mujer de manera que dependieran uno del otro. Eso todavía no es egoísmo ni orgullo. El egoísmo empezaría en cuando el hombre tratara al hombre sólo como objeto y no como persona. La tentación de esta conducta egoísta que usa y abusa del tú como de una cosa es especialmente aguda en el ámbito de lo sexual, porque el impulso sexual de uno hacia otro tiene en su entraña un especial poderío. Sólo esa fuerza que arrastra a unos hombres hacia otros hace comprensible el que se repita continuamente el hecho de que dos hombres de distinta posición, de familias mutuamente desconocidas, con esperanzas y deseos dispares y a pesar de los muchos ejemplos de matrimonios desgraciados, se tiendan recíprocamente la mano con enorme alegría para recorrer el inseguro e imprevisible camino futuro de la vida (cfr. J. Gülden, *Das Geheimnis der Ehe*, 1940). Pero si esa fuerza sexual se separa y arranca de sus ligaduras a la responsabilidad y del amor personal, se convierte en demonio destructor; se convierte en un poder asolador y desolador de la cultura humana y de todos los órdenes de la comunidad. Debe ser, pues, soportado y dirigido por la responsabilidad y por la disposición al amor sacrificado y servidor. Y viceversa: cuando quiera llegarse al perfecto encuentro, a la última unión posible prevista por Dios mismo, esa fuerza no debe ser reprimida ni apagada; eso contradiría también la obra del Creador. El hecho de que hombre y mujer se busquen hasta la plena unión corporal configurada por el amor personal y responsable, está fundado en sus características, creadas por Dios mismo. Cfr. E. Brunner, *Eros und Liebe*, 1937.

IV. *El matrimonio, lugar legítimo de la unidad perfecta*

1. La unión perfecta de cuerpo y alma sólo tiene sentido en el matrimonio, y por eso sólo está permitida en él; es evidente si se reflexiona sobre las características de la unidad perfecta entre hombre y mujer. La determinación sexual afecta al hombre hasta en su más íntimo y profundo ser. Su actividad alcanza las raíces mismas del ser humano. Quien la ha realizado una vez es conformado íntimamente por ella; aunque haya olvidado ya el proceso, está sellado en su ser íntimo por ella. Por tanto, si quiere realizarla conforme al ser y por así decirlo esencial y objetivamente, el hombre debe estar dispuesto a dejarse determinar por ella. Sería una contradicción al ser mismo de la unidad perfecta de cuerpo y alma el hecho de que los unidos no quisieran reconocer el estado producido en ella para siempre. Esa disposición se expresa en el acto del matrimonio; en él se encarna la voluntad de la unión duradera y mutua, que corresponde a la esencia de la fusión perfecta de dos personas. Las leyes matrimoniales protegen y difunden esta disposición frente a las transformaciones y debilidades del corazón humano; ayudan y fortalecen la voluntad humana y a la vez incorporan la comunidad de los hombres a la vida pública.

A esto se añade que dos personas que se entregan mutuamente del modo más perfecto, se abren recíprocamente el secreto y misterio de su ser personal todo lo que es posible en este mundo. La revelación del misterio de la persona no puede ocurrir en la pura comunicación de las propias ideas y deseos, sino sólo cuando el yo concede al tú participación en la vida propia; tal ocurre de la manera más amplia en la unión corporal y anímica. Los así unidos saben en qué medida les desconoce el resto del mundo. Se conocen, porque el amor abre el misterio de la última intimidad del hombre y le ve mejor y más hondo que cualquier otro. Esta recíproca revelación no puede ya ser revocada jamás. Cuando dos hombres se revelan mutuamente en esta profundidad, se conocen ya para siempre, se pertenecen ya para siempre. No es nada evidente que dos hombres se confíen y abran así. El pudor, que afecta no sólo al cuerpo, sino a todo el yo humano, advierte a los hombres y les ayuda a proteger su misterio personal de todo ataque de curiosidad extraña; sólo permite su revelación a quien se dirige y se une al yo en el amor. Cuando alguien le abre el misterio de su persona y lo acepta en su corazón, con el misterio adquiere la responsabilidad frente a quien

se le ha confiado; es la garantía de la dignidad personal de quien se entrega, para que su entrega no se convierta en un abandono de la mismidad. Nunca jamás se puede sacudir esta responsabilidad. Quien una vez ha entrado en la profundidad más íntima de otro, será siempre responsable de él y, por tanto, estará siempre unido y obligado a él.

Según esto podemos definir el matrimonio como la unión jurídica de un varón con una mujer en la completa e indisoluble comunidad de vida, que Dios ha determinado como fundamento de toda vida nueva.

2. Al bautizado le ocurre algo nuevo; su unión corporal y anímica es imagen de la unión de Cristo con la Iglesia. En esa unidad del bautizado hay un intercambio de la vida imperecedera y celestial que Cristo regala a la Iglesia, y no sólo de vida natural y terrena. En la unión extramatrimonial el hombre renuncia a esta vida, renunciando así a la plenitud de vida a que Dios le destina; se satisface con la gloria perecedera y pequeña de lo intramundano. Y como es Dios mismo quien concede lo sobrenatural en las formas terrenas, su autosuficiencia es a la vez repulsa del amor divino y, por tanto, una ofensa a Dios.

3. Es también un argumento a favor del matrimonio el hecho de que la unión corporal y anímica del hombre y de la mujer tiende y está ordenada a la procreación, aunque no se agote en ella; se refiere a la totalidad de la familia y no sólo al hombre y mujer. La entrega recíproca de hombre y mujer sólo puede tener sentido dentro de la unión familiar y en la intención de la común responsabilidad por el hijo.

V. *Virginidad*

Por muy bien que las anteriores consideraciones hayan demostrado la recíproca pertenencia del hombre y la mujer, basándola en sus características espirituales y corporales, creadas por Dios mismo, es indudable, sin embargo, que la Iglesia reconoce una importancia hasta predominante a la *vida virginal*. El Concilio de Trento dice: "Si alguno dijere que el estado conyugal debe anteponerse al estado de virginidad o de celibato, y que no es mejor y más perfecto permanecer en virginidad o celibato, que unirse en matrimonio, sea anatema" (D. 981). La doctrina de la Iglesia se funda en

la Escritura. Cuando Cristo explica a sus discípulos—asustados de su mensaje de la indisolubilidad del matrimonio—que Dios concede la posibilidad de la verdadera vida matrimonial, alude a una cumbre más alta de vida; hay hombres que renuncian al matrimonio no porque una falta o defecto físico les haga incapaces de él, sino por amor al reino de los cielos (*Mt.* 19, 1-12). La forma virginal de vida sólo es posible desde Cristo; por mucho que se hubiera estimado y estime la virginidad prematrimonial en la época precristiana y en religiones no cristianas, la idea de una vida continua de virginidad y las fuerzas para ella proceden de Cristo; la virginidad significa que un hombre es poseído y dominado completamente por Dios; presupone, por tanto, la cercanía especial de Dios al hombre, que fué creado en Cristo. La virginidad no es sólo la renuncia vitalicia a cualquier satisfacción sexual por motivos éticos, sino la inmediata y completa conversión a Dios de las fuerzas humanas del amor. La virginidad no nace del desprecio o minusvaloración del matrimonio o de la aversión a él. Dice San Juan Crisóstomo (*La Virginidad,* 10): "Quien denigra el matrimonio, mengua también el honor de la virginidad. Quien alaba el matrimonio, tanto más ensalza la maravilla esplendorosa de la virginidad." El que es virgen renuncia al valor del matrimonio, reconocido como tal valor, porque está él lleno de Dios (*I Cor.* 7, 25-35); renuncia a la forma de vida natural en el estado de peregrinación, sin hacerse preso desnaturalizado. Aunque le está negado el natural complemento y acabamiento de su ser, está, sin embargo, lleno de Dios. Dios es el único que puede ser amado hasta el fin en sentido pleno y definitivo. A la raíz de toda experiencia amorosa de un gran corazón, que siente claramente, incluso en el fondo del corazón más feliz y rico, hay quizá una imposibilidad de la última plenitud. "Tal vez tengamos que decir que el amor no puede expresarse con toda su riqueza respecto del hombre porque éste es demasiado pequeño, porque es imposible captar su suprema intimidad, porque se halla siempre envuelto en cierta lejanía. Acaso esta experiencia dolorosa y este último fracaso del amor humano hacen presentir al hombre que hay otro amor, pero que es imposible realizarlo con respecto a otro ser humano, un amor cuyo objeto mismo y cuyas condiciones han de sernos dados de lo alto. La Revelación lo muestra. He aquí el misterio de la Virginidad" (R. Guardini, *El Señor,* vol. I, págs. 492-493, 1954). De la virginidad obrada por una gracia especial (carisma) se distingue la continencia prescrita por la ley o impuesta por las circunstancias de la vida, que tampoco es posible más que

desde Cristo. Pero en el segundo caso se deja más campo de juego a la libre decisión humana. Quien se decide por la continencia, sólo puede hacerlo honrada y limpiamente, cuando ve claramente el valor del matrimonio y acepta el sacrificio de la no plenitud de su ser anímino y corporal con amor servicial a Dios y a los hermanos y hermanas. también a él se le concede otra plenitud por su disposición.

Cuando la Iglesia habla de la supremacía de la vida virginal sobre la matrimonial, alude a la forma de vida, no al hombre que vive en ella. La ordenación hecha por la Iglesia de las formas de vida tiene como norma la plenitud ultramundana del mundo. El mundo camina hacia un estado en el que perderá las actuales formas y adquirirá una forma gloriosa e imperecedera, presignificada ya en el cuerpo resucitado de Cristo. La forma matrimonial de vida pertenece a los modos transitorios de existencia y pasa con ellos. Esto no quiere decir que, los que vivieron aquí matrimonialmente, no permanezcan allá unidos lo más íntimamente posible; no cambian más que las formas de unión. En la vida virginal está representada previa y analógicamente la forma perfecta de la vida del mundo futuro; es una continua advertencia de que la forma actual de este mundo pasa y que llegará lo inmutable e imperecedero. Quien elige la forma virginal de vida presta un servicio sobrenatural al hombre olvidadizo; le recuerda lo futuro y le guarda de perderse en lo perecedero. La virginidad se convierte así en una realización del amor.

Por tanto, aunque la Iglesia ordena según su rango ambas formas de vida, se abstiene de ordenar del mismo modo a los que viven en ellas. "Por el camino de la virginidad unos se hacen fervorosos, perfectos, íntimamente entregados a Dios y a los hermanos, maduros y sabios; y otros, estrechos y fríos, orgullosos y violentos; y en el matrimonio unos se hacen magnánimos, humildes, respetuosos, desinteresados, y otros se hacen burdos, superficiales, brutales y egoístas" (J. Gülden, *Das Geheimnis der Ehe*, 28).

§ 287

Existencia del sacramento del matrimonio

El matrimonio cristiano es un sacramento instituído por Cristo. Dogma de fe

1. El Concilio de Trento dice: "El perpetuo e indisoluble lazo del matrimonio proclamólo por inspiración del Espíritu divino el primer padre del género humano cuando dijo: Esto sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne. Por lo cual, abandonará el hombre a su padre y a su madre y se juntará a su mujer y serán dos en una sola carne (*Gen.* 2, 23-24). Que con este vínculo sólo dos se unen y se juntan, enseñólo más abiertamente Cristo nuestro Señor, cuando refiriendo como pronunciadas por Dios, las últimas palabras, dijo: Así, pues, ya no son dos, sino una sola carne (*Mt.* 19, 6), e inmediatamente la firmeza de este lazo, con tanta anterioridad proclamada por Adán, confirmóla El con estas palabras: Así, pues, lo que Dios unió, el hombre no lo separe (*Mt.* 19, 6; *Mc.* 10, 9). Ahora bien, la gracia que perfeccionará aquel amor natural y confirmará la unidad indisoluble y santificará a los cónyuges, nos la mereció por su Pasión el mismo Cristo, instituidor y realizador de los venerables sacramentos. Lo cual insinúa el apóstol Pablo cuando dice: varones, amad a vuestras mujeres como Cristo amó a su Iglesia y se entregó a sí mismo por ella (*Eph.* 5, 25), añadiendo seguidamente: Este sacramento, grande es; pero yo digo, en Cristo y en la Iglesia (*Eph.* 5. 32).

Como quiera, pues, que el matrimonio en la Ley del Evangelio aventaja por la gracia de Cristo a las antiguas nupcias, con razón nuestros santos Padres, los Concilios y la Tradición de la Iglesia Universal enseñaron siempre que debía ser contado entre los sacramentos de la Nueva Ley. Furiosos contra esta tradición, los hombres impíos de este siglo, no sólo sintieron equivocadamente de este venerable sacramento, sino que, introduciendo según su costumbre, con pretexto del Evangelio, la libertad de la carne, han afirmado, de palabra o por escrito, muchas cosas ajenas al sentir de la Iglesia católica y a la costumbre aprobada desde los tiempos de los Apóstoles, no sin grande quebranto de los fieles de Cristo"

(D. 969-970). El canon 1 define: "Si alguno dijere que el matrimonio no es verdadera y propiamente uno de los siete sacramentos de la Ley del Evangelio, e instituído por Cristo Señor, sino inventado por los hombres en la Iglesia, y que no confiere la gracia, sea anatema" (D. 971). El Concilio de Trento se declaró partidario de la sacramentalidad del matrimonio frente a la teoría defendida por los reformadores, de que el matrimonio era una cosa puramente mundana. Invoca a su favor el A y NT.

2. La sacramentalidad del matrimonio *está prefigurada en el AT y fué instituída por Cristo en el NT.*

a) Según el testimonio del *Génesis* (*Gen.* 1, 27; 2, 16-24), Dios mismo creó el matrimonio; ordenó y destinó al hombre y a la mujer el uno para el otro, al crearles distintos y dotarlos de las propiedades mutuamente complementarias de un solo ser humano. La comunidad matrimonial se funda en la diversidad de los sexos y está ordenada a la unión sexual de varón y mujer.

Cristo dijo, refiriéndose al acto creador divino, que Dios mismo había unido al hombre y a la mujer uno con otro (*Mt.* 19, 6). Las características del hombre y de la mujer creadas por Dios mismo y la ordenación recíproca del uno al otro, basadas en ellas, rodea como un lazo al hombre y a la mujer y les liga en unidad.

El matrimonio, por haber sido instituído por Dios, es una representación y revelación de la gloria divina; más concretamente, del amor divino, que le configura y le llena; es, por tanto, signo e instrumento de la gracia divina. Tal vez la semejanza del hombre a Dios implique el matrimonio; pues cuando el *Génesis* testifica que Dios creó al hombre a imagen suya, dice que le creó varón y mujer. Aunque tal interpretación fuera acertada, no supone ninguna diferenciación sexual en Dios; es un carácter esencial del Dios vivo el no tener ninguna determinación sexual. La semejanza a Dios se referiría más bien al amor de Dios.

De cualquier modo que haya que interpretar este texto del Génesis, no hay duda de que el matrimonio, como cualquier realidad creada, tiene su modelo y prototipo en Dios. La revelación neotestamentaria de la vida trinitaria de Dios nos da la clave de ese hecho. La vida comunitaria celestial, que consiste en la corriente del recíproco amor entre el Padre y el Hijo en el Espíritu Santo, es la realidad primera y originaria, representada analógicamente en el matrimonio; es la que anima al matrimonio con su inagotable di-

námica. El matrimonio tiene así un fondo y suelo infinitos de que vivir.

Por culpa del pecado, el matrimonio fué deformado junto con toda la creación. También él cayó en la autonomía y lejanía de Dios, en que incurrió el hombre; pero incluso en ese estado de confusión conserva su ser creado por Dios y no deja de ser representación e instrumento del amor de Dios; en todo matrimonio está Dios actuando.

Por eso el matrimonio fué considerado siempre y en todas partes como algo santo y su celebración estaba rodeada de fiestas religiosas. Cuando se capta la profundidad del matrimonio se sabe que los esposos se aman mutuamente en su relación a Dios. Si Dios creó para Adán una hembra que fuera su complemento, podemos suponer que Eva no iba a ser sólo ayuda en la realización de su ser natural, sino también en el perfeccionamiento de su ser elevado sobrenaturalmente. Adán y Eva debían cultivar la tierra en común y del mismo modo debían lograr su máxima plenitud en Dios, ayudándose recíprocamente.

La virtud y fuerza salvadoras del matrimonio están testificadas en ese su origen divino y, por tanto, en él *está prefigurada su sacramentalidad*; los Padres de la Iglesia y teólogos medievales interpretando *Eph.* 5, 21-33, creen que la narración del Génesis *prefigura la sacramentalidad del matrimonio de un modo más perfecto todavía*; algunos de los primeros escolásticos, exagerando un poco, llegan a decir que el matrimonio sacramental fué instituído en el Paraíso.

El texto de la Epístola a los Efesios dice: "Sujetos los unos a los otros en el temor de Cristo. Las casadas estén sujetas a sus maridos como al Señor; porque el marido es la cabeza de la mujer, como Cristo es la cabeza de la Iglesia y salvador de su cuerpo. Y como la Iglesia está sujeta a Cristo, así las mujeres a sus maridos en todo. Vosotros, los maridos, amad a vuestras mujeres, como Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella para santificarla, purificándola mediante el lavado del agua con la palabra, a fin de presentársela así gloriosa, sin mancha o arruga o cosa semejante, sino santa e intachable. Los maridos deben amar a sus mujeres como a su propio cuerpo. El que ama a su mujer, a sí mismo se ama, y nadie aborrece jamás su propia carne sino que la alimenta y la abriga como Cristo a la Iglesia porque somos miembros de su cuerpo. Por esto dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y serán dos en una carne. Gran misterio éste, pero en-

tendido de Cristo y de la Iglesia. Por lo demás, ame cada uno a su mujer, y ámela como a sí mismo, y la mujer reverencie a su marido."

En estas palabras anuncia San Pablo que el texto del *Génesis* significa más que lo que dice su sentido inmediato. La expresión "misterio" puede entenderse como sentido misterioso y escondido o como realidad misteriosa, revelada ahora y captable mediante la fe. Según la primera interpretación, la proposición paulina que sigue al texto del *Génesis* significa: estas palabras de la Escritura tienen, además del literal, un sentido profundo y misterioso; lo refiero a Cristo y a la Iglesia. Según la segunda interpretación significa: este misterio es grande; lo digo de la revelación de Cristo y de la Iglesia. Objetivamente ambas interpretaciones van a parar a lo mismo: según San Pablo, el texto del *Génesis* no sólo expresa la institución del matrimonio humano, sino que preanuncia la comunidad entre Cristo y la Iglesia, pre-revelada en el matrimonio humano; el texto del *Génesis* es una promesa. Cuando Cristo vino y tomó a la Iglesia por esposa, se reveló quién era en definitiva el hombre, que lo dejó todo por ir con su esposa; entonces se aclaró qué es lo que significa el "convertirse en una sola carne". En la relación Cristo-Iglesia se cumple hasta el límite todo lo que había sido siempre aludido en el matrimonio. La comunidad entre varón y mujer era un proyecto de la comunidad de Cristo y de la Iglesia. Cfr. A. Wikenhauser, *Dir Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus*, 1937, 206-207.

El matrimonio, instituído por Dios en el Paraíso, apuntó a su eterno prototipo y modelo no sólo en dirección vertical, sino también en la dirección horizontal de la historia de la salvación. La línea de la historia sagrada se destaca con más evidencia aún cuando el AT representa la relación de Dios con el pueblo neotestamentario de Dios por medio de la imagen del matrimonio; Dios es el Señor y Esposo y el pueblo neotestamentario de Dios, fundado por El, es la Esposa; Dios le regala su amor y fidelidad y se lo exige hasta el sacrificio perfecto. El pueblo sabe su pertenencia a Dios y puede esperar amor y fidelidad.

La relación de Dios con su pueblo simbolizada en el matrimonio se cumple en Cristo. El "matrimonio natural" es un signo de Cristo; tiene también valor de precursor; en él lanza su luz anticipadamente la época de la salvación.

El matrimonio natural es un signo de la comunidad entre Cristo y la Iglesia, y viceversa, en la unión de Cristo y la Iglesia adquiere

el matrimonio su máxima plenitud. En las relaciones matrimoniales de los bautizados está operante la relación de Cristo y la Iglesia. El matrimonio natural sigue siendo en su estructura lo que es por esencia y por origen; pero es completado por una nueva realidad; es configurado y traspasado por la unión de Cristo con la Iglesia. Este matrimonio nuevo, *cristiano,* es en cierto modo una derivación del "gran desposorio" en el que Cristo pertenece como cabeza a la Iglesia y la Iglesia pertenece como cuerpo a Cristo. Por tanto, del mismo modo que en la época precristiana podía reconocerse en el matrimonio la relación de Dios a su pueblo, en la época cristiana puede captarse analógicamente el misterio del matrimonio en el misterio que rodea a Cristo como cabeza y a la Iglesia en cuanto cuerpo de Cristo.

b) El Concilio de Trento ve "significado" en el texto citado de la Epístola a los Efesios el hecho de que "*Cristo introdujo en el orden sacramental el matrimonio instituído por Dios en el acto de la creación*". La palabra "mysterium", que usa el Apóstol y que se traduce al latín por "sacramentum", no puede ser aducida como argumento a favor del carácter sacramental del matrimonio, porque, como hemos dicho (§ 223), la palabra no tuvo el sentido concreto y estricto que hoy le damos, hasta el siglo XII.

La sacramentalidad del matrimonio puede deducirse, sin embargo, de la descripción que San Pablo da de él. Primariamente no pretende instruir a los lectores sobre el carácter sacramental del matrimonio, sino que más bien quiere inculcar a los casados la recta conducta recíproca que les exige su comunidad con Cristo. Fundamenta sus advertencias aludiendo al misterio íntimo del matrimonio. Del mismo modo que el matrimonio precristiano era un *tipo* de la unión de Cristo con el pueblo neotestamentario de Dios, el matrimonio cristiano es una imagen de la comunidad entre Cristo y la Iglesia. La unión de Cristo con la Iglesia es la imagen-norma y el prototipo de todo matrimonio.

Avancemos otro paso. El matrimonio es una imagen plena de realidad de la comunidad entre Cristo y la Iglesia; en la imagen está el modelo, que se manifiesta en ella. El matrimonio es, en cierto modo, una epifanía de la unión y alianza entre Cristo y la Iglesia. La comunidad de Cristo con la Iglesia se realiza en la comunidad entre hombre y mujer, que está llena de la vida que Cristo y la Iglesia se regalan mutuamente, llena de la gracia y verdad que

Cristo regala a su Esposa, la Iglesia, llena de la fuerza amorosa que une a Cristo y a la Iglesia.

Las formas externas son en varios aspectos las mismas en el matrimonio cristiano y en el no-cristiano, pero su contenido es esencialmente distinto. En las mismas formas una vez se configura una vida puramente terrestre y otra vez se configura la vida celestial. Así, pues, cuando dos bautizados entran en la comunidad instituída por Dios en el Paraíso entre hombre y mujer, su relación mutua está caracterizada por el hecho de ser una relación entre hombres configurados a imagen de Cristo; tal carácter o sello consiste por disposición de Cristo en que los bautizados, al contraer matrimonio, representan el *suceso y acontecimiento* en que Cristo muriendo se entregó a la Iglesia para regalarla vida celestial y la Iglesia se entregó a Cristo para proteger y cuidar la vida regalada por El. La celebración del matrimonio entre bautizados simboliza, por tanto, un drama: es un drama simbólico (J. Pascher). Varón y mujer desempeñan los papeles de Cristo y de la Iglesia. El bautismo les concede capacidad para eso. Como los no bautizados no son capaces de desempeñar tales papeles, su matrimonio no es sacramento. Tampoco el matrimonio entre bautizado y no-bautizado puede ser llamado sacramento, aunque algunos teólogos le consideren como tal.

Es claro que hay que precisar que también el matrimonio no sacramental, pero válido, está iluminado en cierto sentido por la gloria de Cristo, porque todo lo creado está en relación con él; pero no es la fuerza y el esplendor de la gloria de Cristo que concede el sacramento.

c) Ya el hecho de que Cristo mismo predicara al mundo un mensaje sobre el matrimonio (*Mt.* 19, 6) alude a su carácter sacramental, es decir, a su eficacia para conceder gracia. Cristo sabía que había sido enviado sólo para instaurar el reino de Dios; no creía misión suya el ordenar inmediatamente las cosas de este mundo. Cuando hace indicaciones sobre el matrimonio, significa con ello que no lo entendía sólo como cosa de este mundo, sino como un elemento del reino de Dios, como una parte del reino divino instaurado por El como signo, y signo eficaz del reino del amor de Dios. Sus palabras sobre al matrimonio se convierten así en buena nueva y alegre mensaje.

Sería entender estrechamente la sacramentalidad del matrimonio creer que se agota en la bendición de la Iglesia. La sacramentalidad del matrimonio es más que una bendición que la Iglesia da a sus

hijos en un cambio decisivo de su camino; es más que una fiesta que acompaña a la celebración del matrimonio y que se sale de lo diario y corriente; es la plenitud de la unión matrimonial con la gloria de Cristo.

d) En este sentido pueden interpretarse las palabras con que San Pablo condena a los enemigos radicales del matrimonio. Escribe a su discípulo Timoteo: "Pero el Espíritu claramente dice que en los últimos tiempos apostatarán algunos de la fe, dando oídos al espíritu del error y a las enseñanzas de los demonios, embaucadores, hipócritas, de cauterizada conciencia, que prohiben las bodas y se abstienen de alimentos creados por Dios para que los fieles, conocedores de la verdad, los tomen con hacimiento de gracias. Porque toda criatura de Dios es buena y nada hay reprobable tomado con hacimiento de gracias, pues con la palabra de Dios y con la oración queda santificado" (*I Tim.* 4, 1-5).

El Apóstol se dirige contra las herejías dualistas, según las cuales el cuerpo y la comunidad corporal son malos en sí. Con fuego señala tales principios como doctrinas del diablo. Lo que viene de Dios, como el matrimonio, no puede ser llamado malo por los hombres. La vida matrimonial sólo puede ser condenada por mentirosos, por los que trastornan el orden de la creación. El uso del orden creado por Dios no es pecado. El hombre peca cuando se apodera del mundo egoísticamente, sin dar gracias a Dios.

La contradicción con otro texto de San Pablo es sólo aparente; se trata del capítulo 7 de la primera Epístola a los Corintios, en que dice el Apóstol: "Acerca de las vírgenes no tengo precepto del Señor; pero puedo dar consejo, como quien ha obtenido del Señor la misericordia de ser fiel. Creo, pues, que por la instante necesidad, es bueno que el hombre quede así: ¿estáis ligados a mujer? No busques la separación. ¿Estás libre de mujer? No busques mujer. Si te casares no pecas; y si la doncella se casa no peca: pero tendréis así que estar sometidos a la tribulación de la carne que quisiera yo ahorraros. Dígoos, pues, hermanos, que el tiempo es corto; sólo queda que los que tienen mujer vivan como si no la tuvieran; los que lloran como si no llorasen; los que se alegran como si no se alegrasen; los que compran, como si no poseyesen, y los que disfrutan del mundo, como si no disfrutasen; porque pasa la apariencia de este mundo" (7, 25-31). En primer lugar hay que observar que San Pablo dice expresamente que no se trata aquí de una revelación de Dios, sino de una opinión personal. Por lo de-

más, la opinión merece gran atención por ser la de un hombre llamado por Cristo al apostolado. Por otra parte, San Pablo no da un precepto, sino sólo un consejo. Y, finalmente, da este consejo en vista de las apremiantes circunstancias. El Apóstol vive en la esperanza de que Cristo va a volver en seguida a llevarse a los suyos; no vale la pena empezar una nueva forma de vida. Cada uno debe conservar su estado actual de vida. Es, pues, evidente que San Pablo condena toda proscripción del matrimonio cuando habla como instrumento del Espíritu Santo. En razón de su creencia de que el fin del mundo está a la puerta, aconseja (no como portador de la revelación, sino como miembro de la Iglesia, lleno de gracia y que se consume en el servicio de sus hermanos), que no contraiga ningún matrimonio más y que no se intente la separación del matrimonio ya contraído. Ya no hay plazo para ese nuevo principio, porque el fin irrumpe ya.

3. Los *Padres de la Iglesia* rechazaron todo desprecio maniqueo y gnóstico del matrimonio y defendieron su sacramentalidad, a pesar de la perdición en que había caído el matrimonio pagano *ante sus mismos ojos. Dan testimonio de la sacramentalidad del* matrimonio, llamándole muchas veces una parte de la vida de la Iglesia.

San Ignacio de Antioquía escribe al obispo Policarpo (cap. 5): "Di a mis hermanas que amen al Señor y sean fieles a sus maridos en la carne y en el espíritu. Advierte igualmente a mis hermanos, en nombre de Jesucristo, que amen a sus mujeres como el Señor ama a la Iglesia. Si alguno puede vivir castamente para honra de la carne del Señor, siga siendo humilde... Si se enorgullece, está perdido... Conviene que el esposo y la esposa contraigan la unión con la aprobación del obispo para que el matrimonio ocurra en el sentido del Señor y no según el deseo de los sentidos. Sea todo en honor de Dios." *Tertuliano* escribe a su mujer (2, 9): "Cómo podría yo ensalzar suficientemente la dicha del matrimonio, contraído mediante la Iglesia, asegurado mediante el sacrificio, señalado con la bendición, contemplado por los ángeles y confirmado por el Padre celestial... Qué hermosa es una pareja de creyentes que tienen una misma esperanza, un solo modo de vida, la misma liturgia. Ambos son hermanos, con-siervos, en nada separados ni por el espíritu ni por el cuerpo. Oran en común y en común se postran, en común ayunan; se adoctrinan y advierten mutuamente y mutuamente se soportan. Uno con otro van a la Iglesia y juntos se encuentran en

la mesa del Señor; se unen en las necesidades y en las persecuciones, se unen también en los días buenos. No tienen entre sí ningún secreto, no se desvían ni se molestan entre sí. Con gusto visitan a los enfermos y ayudan a los necesitados. Las limosnas se dan sin vacilación, se ofrece el sacrificio sin reparos, se hacen las prácticas religiosas diarias sin dificultades. No hace falta esconderse para hacer el signo de la cruz y se desea la paz sin miedo; no es necesario rezar la oración de bendición en secreto. Alternando cantan himnos y salmos y se animan recíprocamente a ver quién canta mejor a su Dios. Cristo ve y oye esto y es una alegría para El. Entonces envía su paz. Donde hay dos, está también El. Y donde El está, no está el mal." *Orígenes* dice en la *Explicación del Evangelio de San Mateo* (14, 16): "Es Dios quien une a dos en uno, para que no sean dos desde el día en que la mujer se une al hombre. San Pablo sabía esto muy bien cuando decía que, del mismo modo que la vida casta es gracia de Dios, también el matrimonio contraído según la palabra de Dios es gracia." San Cirilo de Jerusalén explica en la *Catequesis* 12 a los catecúmenos (sec XXVI): "Nada impuro hay en la figura del hombre, a no ser que se manche con adulterio y lujuria; pues quien formó a Adán formó también a Eva. Por las manos divinas fueron formados el varón y la mujer. Ninguno de los miembros del cuerpo era impuro al ser creado. Enmudezcan los herejes que acusan a los cuerpos y al Creador." Gregorio de Nisa (*Magna Catequesis*, cap. 28) dice: "El orden de la naturaleza, dispuesto así por la ley y voluntad de Dios, está sobre todo reproche de pecaminosidad; la acusación contra la naturaleza recaería sobre el mismo Creador si se quisiera tachar en ella algo como ignominioso y malo en sí... Todo el orden de los miembros, que trabajan en el cuerpo humano, sirve a su finalidad, que es la conservación de la vida humana. Los demás miembros conservan en la actualidad la vida del hombre, en cuanto que unos obran en esta dirección y otros en aquella, para posibilitar a los sentidos su función y para producir la capacidad humana de trabajo; a los miembros de la procreación compete, en cambio, el cuidado del futuro, en cuanto que siempre dan al género humano nuevas generaciones. ¿Qué miembros de los tenidos por honrosos se anteponen a éstos desde el punto de vista de la utilidad? Pues nuestro género no se continúa por los ojos, oídos o lengua o por cualquier otro sentido, sino que la inmortalidad se da a la humanidad por medio de aquéllos, de manera que la muerte, aunque trabaja inacabablemente contra nosotros, no

tiene en cierto modo ningún éxito, porque nuestra naturaleza siempre sustituye las bajas padecidas."

San Agustín, en su *Explicación del Evangelio de San Juan*, dice: "Al aceptar el Señor la invitación a la boda, quiso con ello dar mayor fuerza y confirmar de nuevo que el matrimonio es obra suya. Vendrían más tarde gentes que, como profetizó el Apóstol, prohibirían contraer nupcias, diciendo que el matrimonio es obra mala, hechura diabólica. Sin embargo, el mismo Señor enseñó en el Evangelio, al ser preguntado si era lícito al hombre repudiar por cualquier razón a su mujer, que no lo era, salvo en caso de fornicación. En esta respuesta les dice además—os acordaréis vosotros de ello—: lo que Dios unió, no lo separe el hombre. Quien esté bien adoctrinado en la fe católica sabrá que Dios instituyó el matrimonio y que la unión procede de Dios, mientras que el divorcio tiene su origen en el demonio...

Otros hay que han prometido a Dios virginidad, que no se casan; si bien es mayor su rango de honor y santidad dentro de la Iglesia, pertenecen también al desposorio de la Iglesia, en que Cristo es el Esposo. Por esto el Señor aceptó la invitación a la boda para que la castidad matrimonial quedara confirmada y evidenciada la realidad del sacramento del matrimonio; pues el esposo representa en aquella boda la persona del Señor, a quien se le dijo: Guardaste el buen vino hasta ahora. Cristo nos reservó hasta el final su buen vino, que es el Evangelio." En su tratado *De fide et operibus* (cap. 7, 10), nos enseña el santo Doctor de la Iglesia que además de un vínculo matrimonial natural existe en la Iglesia un sacramento santo del matrimonio.

San Juan Crisóstomo previene contra todos los desórdenes del divorcio. Las razones que da son entre otras las siguientes (*Explicación de la Epístola a los Colosenses*, 12, 6): "¿Tendré que explicar en qué sentido el matrimonio es también un misterio de la Iglesia? Cómo Cristo vino a la Iglesia, cómo ella desciende de El, cómo El se unió con ella en desposorios espirituales... Al mencionar todo esto no se desprecia este sublime misterio. El matrimonio es una imagen de la presencia de Cristo." *San Ambrosio* explica que el diablo puede tender una trampa al hombre con la misma piedad (*Explicación al Evangelio de San Lucas* 4, 10: "El (el diablo) ve a un hombre irreprochable, de intacta pureza: entonces le insinúa que debe considerar el matrimonio como algo reprochable. La consecuencia es que se aparta de la Iglesia y en su celo por la virginidad es separado de su amor virginal." San Cirilo de Alejandría escribe

(*Explicación del Evangelio de San Juan*, lib. 2, cap. 1): "Entonces se celebró una boda—naturalmente con todo decoro—, y fué la Madre del Salvador y El mismo fué invitado y acudió con sus discípulos, más para hacer un milagro que para comer, pero también para santificar los principios del origen carnal del hombre. Pues El, que quería re-crear la naturaleza humana y situarla en un estado mejor, repartió su bendición no sólo a los suyos, que ya habían sido llamados a la existencia; más bien debía allanar los caminos de la gracia a los que habían de nacer más tarde y santificar su entrada en la existencia."

Teodoreto de Ciro explica en su *Compendio de herejías* (5, 25; PG 83, 536-537): "Me parece que vale la pena hablar sobre las leyes del matrimonio y condenar la insolencia de quienes le impugnan. Ya la diferencia de los sexos demuestra suficientemente el sentido de su creación. Pues por eso el creador de todo creó una mujer y le llamó ayuda. Pues El dijo: démosle una ayuda a Adán semejante a él. Y no sólo la creó, sino que la unió al hombre. El mismo la condujo hasta el hombre, del mismo modo que hoy se hace; El mismo fué padrino y como regalo de boda dió esta bendición al matrimonio; creced y multiplicaos, llenad la tierra y dominad sobre ella (*Gen.* 1, 28). Esta es la bendición que el género humano recibió al principio del creador de todo. Y mucho tiempo después, cuando hizo caer sobre la tierra el desolador diluvio, mandó entrar en el arca no sólo varones, sino también mujeres en el mismo número que los hombres, y cuando se terminó el castigo, renovó la bendición primera... Y a quien no le convenza la ley del AT se le enseña lo mismo en el Nuevo. Pues también en él se ensalza el matrimonio... El Señor mismo no sólo no prohibió el matrimonio, sino que fué huésped de una boda. Y como regalo de boda llevó vino, que no había crecido en las viñas. Corroboró de tal manera la ley del matrimonio, que prohibió el divorcio, aún en caso de que uno quiera separarse por fornicación." San León Magno escribe a Rústico (*Carta* 167, 4): "La comunidad matrimonial fué instituída desde el principio del mundo de modo que además de la unión de los sexos, incluye y contiene el misterio de Cristo y la Iglesia. Por esto no hay duda de que no es legítima la mujer en la que no se ha cumplido el misterio matrimonial." San Máximo de Turín dice (*Sermón* 23): "El Señor acepta, según leemos, la invitación a la boda. El Hijo de la Virgen se digna acudir para adoctrinarlos. En este ejemplo debemos reconocer que El es el autor del matrimonio

legal. El Hijo de Dios va, pues, a la boda para santificar con la bendición de su presencia lo que ya desde antiguo había instituído su poder."

4. *Primariamente es sacramental el contrato matrimonial.* El sacramento del matrimonio se realiza en el proceso en que varón y mujer se dicen "sí" recíprocamente. Pero toda la vida matrimonial está introducida en el espacio sacramental. Como en la Eucaristía puede hablarse en el matrimonio de un *sacramentum in fieri* y de un *sacramentum in esse.* El matrimonio "es un sacramento semejante a la Eucaristía, que es sacramento no sólo en acto, sino en estado. Pues mientras vivan los esposos, su comunidad es un signo misterioso de la gracia de Cristo y de la Iglesia" (Encíclica *Casti Connubii*). Hablaremos más concretamente sobre esto al explicar la significación salvadora del sacramento del matrimonio.

Si Cristo introdujo el matrimonio en el ámbito sacramental, todo matrimonio entre bautizados es sacramento. Dos bautizados no pueden contraer matrimonio sin recibir un sacramento. Cfr. G. Reidick, *Die hierarchische Struktur der Ehe,* en "Münchener Theol. Studien, III: Kanonistische Abt." 3 (1953).

§ 288

Fin del sacramento del matrimonio

1. Aunque sobre el origen divino del matrimonio, sobre su sacramentalidad y sobre sus propiedades esenciales—que luego estudiaremos—no hay ni puede haber diferencias de opinión dentro de la Iglesia, las teorías entran en divergencia cuando se intenta una explicación teológica concreta. Lo mismo que para la explicación de las demás verdades de la fe, los teólogos usan para explicar lo que la Revelación dice del matrimonio, teorías y resultados de ciencias no teológicas: filosofía, antropología, biología. Por ejemplo, Santo Tomás de Aquino puso la filosofía natural de Aristóteles al servicio de su explicación de este sacramento. En cuanto tales intentos de explicación dependan de los conocimientos de la ciencia no teológica contemporánea, su validez depende—naturalmente—de la verdad de las afirmaciones filosóficas y científicas usadas.

No es, pues, sorprendente, sino natural y evidente, que los resultados nuevos de la ciencia mundana planteen problemas nuevos a la teología. Ni la revelación ni el saber de ella están incondicionalmente unidos para bien y para mal a las eventuales teorías de la ciencia positiva. Por muy íntimamente que esté unida la teología a ella, la ciencia teológica es anterior y puede subsistir sin ella. Puede ocurrir que la teología, en sus intentos de penetrar la revelación para explicarla, se complete o transforme a consecuencia de los conocimientos progresivos de las ciencias mundanas (así, por ejemplo, la transformación de la dirección agustiniana es aristotélica durante el siglo XIII). Tales cambios no afectan a la revelación, sino sólo a los esfuerzos de los teólogos por penetrar un poco más en ella con ayuda de los conocimientos humanos (cfr. § 1).

Por lo que respecta a la cuestión de la esencia del matrimonio, Santo Tomás de Aquino, partiendo de la antropología y filosofía natural de Aristóteles, dió una solución que ha tenido importancia decisiva y normativa hasta hoy en lo esencial, aunque no en todos los detalles. El punto de partida de Santo Tomás es la gran idea del orden y finalidad del mundo. Lo individual está al servicio de la totalidad; existe para ella. Todas las plantas y animales están al servicio de la conservación de la especie. La significación esencial de un árbol es la conservación y propagación de la especie-árbol representada por él. Tal ley domina también al ser natural del hombre. Su tarea primera y la razón propia de su existencia en el ámbito de lo natural es la conservación del género humano, el perfeccionamiento de la humanidad. El matrimonio está al servicio de esta tarea. El sentido y fin propios del matrimonio es, por tanto, la procreación de descendencia. La diversidad sexual de varón y mujer existe primariamente para que pueda ser asegurada la propagación del género humano. Santo Tomás da expresión decisiva a esta opinión cuando escribe: "Como una pluralidad de hombres se reunen en una empresa guerrera común o en un negocio común, por eso uno respecto del otro se llama comilitante o compañero de negocio. Por tanto, como mediante el matrimonio se unen determinadas personas en un principio de actividad y en unidad de vida familiar para procrear y educar a la prole, está claro que en el matrimonio se da una unión en virtud de la cual se habla de marido y mujer. El matrimonio, por tanto, es tal unión por estar destinado a un fin determinado. Y la unión de los cuerpos y de los espíritus es consecuencia primaria del matrimonio" (*Suplemento*, q. 44, art. 1). Santo Tomás ve el sentido de la creación de la mujer sólo en la

ayuda prestada para la procreación. "Era necesaria que fuera creada una mujer para el hombre, como dice la *Escritura*. Por lo demás, no para ayuda en cualquier obra, como algunos han dicho. Pues en esa obra cualquiera, el hombre puede ser ayudado mejor por otro hombre que por una mujer. Más bien para ayuda en la procreación" (*Suma Teológica*, q. 92, art. 1).

En la procreación de la prole, según esta teoría, la mujer no presta más que materia puramente pasiva, capaz de forma y necesitada de conformación. La formación de la materia en ser viviente ocurre gracias a las fuerzas varoniles que producen la forma que da ser a la materia. Sólo el hombre participa activamente en la procreación de una vida nueva, no la mujer. La unión sexual sirve sólo para ofrecer ocasión al hombre de conformar en el cuerpo de la mujer la materia informe en ser vivo. Tal teoría está basada en la doctrina aristotélica de la materia y la forma. La educación de los hijos engendrados por los padres exige la convivencia de padre y madre por tanto tiempo que sólo puede ser lograda por la verdadera unidad del matrimonio. Pero como tal cooperación sólo puede ser fructífera si se hace unánimemente y de acuerdo, es necesario que los esposos se traten con respeto y comprensión. De la comunidad en la alegría y en el dolor puede nacer el amor y la amistad. Esta no es sólo necesaria para la procreación y educación de los hijos, sino que es una recíproca ayuda para los esposos en las dificultades y necesidades de la vida. La esencia del matrimonio se entiende en esta teoría desde el punto de vista de la descendencia.

La teoría esbozada por Aristóteles y configurada por Santo Tomás, defendida hasta hoy con algunas variaciones, da una idea grandiosa del orden y finalidad del cosmos. San Agustín la completa con la idea de que la procreación justifica el ejercicio de la tendencia sexual, inclinada al desenfreno a consecuencia del pecado original; mediante esa ordenación el instinto sexual se pone al servicio de la totalidad; así se sana y se doma su inclinación al desenfreno. El matrimonio es, por tanto, un remedio de la concupiscencia, ya que liga el instinto vacilante a un orden fijo. El sacramento concede la gracia necesaria para el recto ejercicio de las fuerzas procreadoras.

2. Contra ciertos detalles de esta explicación—admitida en conjunto—, objetan algunos teólogos, basándose en resultados de las

ciencias naturales y en consideraciones filosóficas y teológicas, que no tienen en cuenta todos los problemas del matrimonio.

En primer lugar es, según ellos, un error decir que sólo el varón es quien propaga la vida, mientras que la mujer no hace más que recibirla; es indudable que la mujer contribuye tanto como el hombre en el nacimiento de una vida nueva, aunque su contribución sea distinta de la del varón. Los padres prestan para el nacimiento del niño elementos vivos, formados y de igual valor, que no se relacionan entre sí como la materia y forma aristotélicas. Varón y mujer son dos principios de la procreación reunidos en unidad. La cópula corporal sirve para ayudar la unión y encuentro de las células germinales masculinas y femeninas. El matrimonio se ordena, por tanto, inmediatamente a la cópula corporal. La procreación de prole es un efecto resultante de la cópula bajo circunstancias incalculables, natural y, por tanto, determinado por Dios mismo. Tal teoría pasa por alto además, según ellos, el hecho de que las diferencias entre hombre y mujer no son sólo corporales, sino que afectan al ser completo y que, por tanto, hombre y mujer están ordenados a completarse en todo su ser, incluso en el aspecto espiritual; el matrimonio es de máxima importancia no sólo para la especie humana, sino para las personas unidas en él. Parece sobre todo una infravaloración de la dignidad personal de la mujer el considerarla como pura ayuda para la procreación de los hijos.

Según los citados teólogos, no sería tampoco comprensible el sentido del matrimonio en los casos de matrimonio estéril o celibatario. Esta dificultad no se resuelve diciendo que en tales casos los esposos hacen lo que les corresponde dejando el efecto en manos de la naturaleza o de Dios; tan pronto como los esposos se dan cuenta de su esterilidad, su acción carecería de sentido, si su sentido exclusivo fuera la procreación. Si no quiere verse en tales casos un matrimonio sin sentido, habría que buscarle otro fin. San Agustín dice en su escrito sobre *El bien del matrimonio* (3, 3): "Merece plantearse el problema de en qué está este bien (del matrimonio). A mí me parece que no consiste sólo en la generación de los hijos, sino también en la comunidad natural de los sexos. De otra manera no podría hablarse de matrimonio entre ancianos, especialmente si han perdido sus hijos o no pueden tenerlos."

Tampoco la indisolubilidad y unidad del matrimonio pueden demostrarse perfectamente por el fin de la procreación. Tanto el cuidado material de los hijos como su educación podrían ser aseguradas en no pocos casos mejor por otros modos que por la convi-

vencia vitalicia de los padres. "Por muy conveniente... que desde el punto de vista del cuidado de los hijos parezca la regla del matrimonio y convivencia de los padres hasta la muerte de uno de los cónyuges, en vista de la enorme complicación de la vida, es difícil demostrar, a partir de este cuidado de los hijos, la indisolubilidad del matrimonio, que se hurta a toda autoridad humana y es además válida independientemente de si el matrimonio ha sido bendecido con hijos o no" (Doms, *Vom Sinn und Zweck der Ehe*, 68).

Parece sobre todo que tal teoría no salva del todo la dignidad personal de los cónyuges. Puesto que las facultades sexuales del hombre están determinadas desde dentro y como la ordenación mutua de varón y mujer tiene, por tanto, una fuerza formadora proveniente de la más honda intimidad, el ejercicio de tales facultades sexuales debe tener *primariamente* un sentido personal e íntimo. Sería incomprensible que el hombre no fuera primariamente más que un medio de la naturaleza en la prosecución de fines extrapersonales justamente en el acto realizado con más intensidad vivencial. Tal opinión parece igualar demasiado al hombre con las demás cosas del cosmos.

Finalmente, dentro de esta teoría, la sacramentalidad del matrimonio se reduciría a una gracia auxiliar, quedando oscura la significación primordial de su sacramentalidad, que es la semejanza a Cristo. Tales objeciones demuestran, según los teólogos mencionados, que la teoría antes expuesta necesita ser completada y ampliada. Y puede completarse tomando como punto de partida no la finalidad del matrimonio, sino su ser, no lo que debe conseguirse en la comunidad fundada en la diversidad de los sexos, sino lo que es esa comunidad: es la relación de dos personas de distinto sexo, condicionada por las diferencias entre varón y mujer, y por su ordenación recíproca e introducida en el ámbito sacramental para complemento, perfección y ayuda recíprocas en perfecta, indivisible e indisoluble comunidad de vida (Doms). Esta definición esencial del matrimonio puede invocar a su favor la *Escritura*; según *Gen.* 1, 27, Dios creó el hombre y le creó varón y mujer. Varón y mujer juntos forman la plenitud de lo humano; en su unión está representada la totalidad de lo humano; su comunidad tiene, por tanto, sentido y valor en sí misma; es imagen de la unidad de todo ser y de todo valor en Dios e imitación de la unidad de Cristo y la Iglesia. Por lo que respecta al primer punto, Dios es la unidad en la plenitud; en eso se distingue de las criaturas en las que siempre existe la especialización, diversidad y pluralidad; tal propiedad se

funda en que las criaturas no son capaces de soportar y realizar la plenitud de todas las perfecciones. Ser y valor están en la creación repartidos en muchas cosas. En Dios está resumida como en un punto la plenitud de ser y valor. La unidad plena tiene, pues, sentido y significación en sí mismo. La unidad dual de varón y mujer tiene su derecho en sí misma; ese tener sentido es propio de todo matrimonio. El matrimonio sacramental es además imagen de la unidad de Cristo y de la Iglesia. Esta unidad está en el centro de todas las ideas creadoras divinas; la voluntad salvífica de Dios tiende a unir el mundo a Sí por medio de Cristo. Este fin se logra en la comunidad matrimonial de Cristo con la Iglesia; y así toda imagen llena de su realidad tiene sentido y valor propios. El hecho de que Cristo, siempre que habla del matrimonio subraye y acentúe la unidad, demuestra que la unificación (*Einswerden*) es el momento esencial del matrimonio. "Acabados estos discursos, se alejó Jesús de Galilea y vino a los términos de Judea, al otro lado del Jordán. Le siguieron numerosas muchedumbres, y allí los curaba. Se le acercaron unos fariseos con propósito de tentarle, y le preguntaron: ¿Es lícito repudiar a la mujer por cualquier causa? El respondió: ¿No habéis leído que al principio el Creador los hizo varón y hembra? Y dijo: Por esto dejará el hombre al padre y a la madre y se unirá a la mujer, y serán los dos una sola carne. De manera que ya no son dos, sino una sola carne. Por tanto, lo que Dios unió, no lo separe el hombre. Ellos le replicaron: Entonces, ¿cómo es que Moisés ordenó dar libelo de divorcio al repudiar? Díjoles El: Por la dureza de vuestro corazón os permitió Moisés repudiar a vuestras mujeres, pero al principio no fué así. Y yo digo que quien repudia a su mujer (salvo caso de adulterio) y se casa con otra, adultera. Dijéronle los discípulos: Si tal es la condición del hombre con la mujer, preferible es no casarse. El les contestó: No todos entienden esto, sino aquellos a quienes ha sido dado. Porque hay eunucos que nacieron así del vientre de su madre, y hay eunucos que fueron hechos por los hombres, y hay eunucos que a sí mismos se han hecho tales por amor del reino de los cielos. El que pueda entender, que entienda" (*Mt.* 19, 1-12). Es, pues, esencial al matrimonio la unidad indisoluble, instituída por Dios mismo y que está más allá de todos los proyectos y decisiones del hombre.

La unidad implica el intercambio de vida entre los cónyuges. El matrimonio es la comunidad más perfecta de vida de todas las posibles para el hombre; sólo entre varón y mujer puede realizarse

esa intimidad y fuerza. Al entregarse uno al otro tal comunidad sirve al perfeccionamiento y complemento de los cónyuges. Presupuesto de la unidad realizada en la relación yo-tú de los cónyuges es el amor. Da ocasión y configuración a la unidad corporal y espiritual y al intercambio corporal y espiritual. A su vez es coronado y sellado en ese proceso. La unidad e intercambio de vida son ditintos de él; son contenidos del ser, no procesos vivenciales, aunque lleguen hasta las vivencias de los cónyuges.

En nuestra cuestión tiene también importancia el hecho de que los cónyuges en sus relaciones se buscan inmediatamente a sí mismos y no a los hijos. No están el uno junto al otro para mirar codo con codo hacia el futuro, sino que están ahí frente a frente, los ojos en los ojos, para hundirse y ahogarse el uno en el otro. Lo que la Escritura testifica como momento esencial y se demuestra por las investigaciones de las ciencias naturales, está confirmado por la conciencia de los esposos.

Dichos teólogos añaden que la unidad mentada y el consecuente intercambio de vida es un encuentro personal; parte de la persona y se dirige a la persona. Los cónyuges se entregan recíprocamente a sí mismos, no algo de ellos. El amor matrimonial se distingue de todos los demás encuentros—incluso de los demás encuentros entre hombre y mujer—en que la diversidad de los sexos está incluída expresamente en él y el hombre y mujer se buscan mutuamente en cuanto hombre y en cuanto mujer. Pero no es eso sólo lo que se busca y desea; el yo tiende al tú del otro; el carácter sexual del tú es objeto concomitante de esa tendencia. La unidad se cumple en la cópula corporal que no es sólo símbolo de la unidad perfecta, sino que es también su expresión e instrumento; en ellas se encarna el amor. El cuerpo es siempre instrumento del encuentro. Pero la unión dentro del matrimonio se distingue de todas las demás relaciones corporales entre yo y tú por su profundidad, pues llega hasta las mismas raíces de la persona y por su fuerza y poderío, ya que abarca a todo el ser humano. Sería un desprecio de lo corporal, próximo al maniqueísmo, creer que el "puro" amor renuncia en el matrimonio a las relaciones corporales.

No puede demostrarse con el ejemplo de José y María, que la comunidad corporal no pertenezca esencialmente al matrimonio, ya que tal matrimonio representa un suceso único y característico, obrado por intervención inmediata de Dios, con vistas a una determinada misión en la Historia Sagrada; por tanto, no puede ser la

norma para determinar la esencia del matrimonio. Al matrimonio celibatario, en el que los cónyuges renuncian a la comunidad corporal, les falta la última plenitud.

Cuando Cristo habla del matrimonio alude justamente a ese hacerse uno (*Einswerden*) de los cónyuges que ocurre en la realidad corporal. La comunidad corporal no es ninguna concesión a la debilidad humana o una consecuencia del pecado, sino la expresión natural de la unidad perfecta entre hombre y mujer. Por otra parte, la comunidad matrimonial es un encuentro personal, y en ella el yo se entrega al tú y el tú acepta la entrega del yo; sería un envilecimiento el hecho de que la comunidad corporal no fuera buscada como expresión y medio de la comunidad anímico-espiritual; en otro caso sería sólo deseado el cuerpo del tú y poseído como un objeto, como una cosa ordenada al aumento hedonístico del propio sentimiento vital; el hombre sería usado como una cosa, en vez de ser respetado como una persona; sería rebajado a la categoría de instrumento y medio del instinto, en vez de ser el instinto el instrumento de la unión personal.

El orden, en que lo personal tiene el primer lugar y lo corporal está puesto a su servicio, sólo puede mantenerse y justificarse cuando el hombre y la mujer se encuentran con recíproco pudor y respeto, por tanto, cuando no se ve en sus relaciones una carta franca para la condescendencia desenfrenada con todo deseo carnal. La comunidad de los cuerpos es la coronación y sello de la unión personal; no está, pues, al principio, sino al fin. La rebelión contra ese orden causa íntimas contradicciones en el hombre porque subordina lo personal al instinto; conduce a una escisión y doblez en vez de a una comunidad más profunda, porque contradice el sentido íntimo de la unión entre hombre y mujer. Los esposos deben esforzarse toda su vida en que su amor conserve y mantenga el respeto. *Lacordaire* dice: "Cuando digo a un hombre te respeto, te admiro, te venero, ¿no puedo decirle ya nada más alto y digno? ¿He agotado las palabras del lenguaje humano? No; todavía tengo algo que decir, una palabra única, la última de todas. Puedo decirle: te quiero. Miles de palabras la preceden, pero tras de ella ya no hay ninguna en ningún idioma y cuando una vez ha sido pronunciada y dicha, no queda ya más que repetirla." El amor sólo puede librar de la muerte cuando en su palabra sigue viva todavía la palabra del respeto. Sólo cuando se respeta la personalidad puede el amor entablar un diálogo entre el yo y el tú. Cuando el hombre desprecia la dignidad del tú cayendo en la desmedida necesi-

dad del amor, falta el oyente personal para el diálogo; el amor se convierte en una forma refinada de egoísmo. Los esposos son recíprocamente responsables de guardarse el uno al otro de la caída, de soportar el dolor que existe en la lejanía exigida por el amor respetuoso.

3. Por muy ciertas y significativas que sean algunas de las consideraciones citadas—como las hechas sobre la dignidad de la mujer, sobre su papel activo en la comunidad de los cuerpos, sobre el carácter de imagen del matrimonio sacramental o sobre el carácter personal del encuentro matrimonial—no obligan de ninguna manera a concluir que el fin primario del matrimonio sea la unidad de los cónyuges y no el hijo. La Iglesia ha rechazado tal conclusión.

El 1 de abril de 1944 apareció un Decreto del Santo Oficio (*Acta Apostolicae Sedis* 36 (1944), 103) sobre el fin del matrimonio. En él se dice que la teoría que afirma que el fin primario del matrimonio no es la procreación de hijos y su educación o que la perfección personal de los cónyuges, fomentada y conseguida mediante la entrega personal y anímica—es decir, "el fin secundario del matrimonio"—, no se subordina esencialmente a la procreación de hijos y educación de ellos, sino que es un fin coordinado o independiente, no puede ser tolerada. El 22 de junio de 1944, con motivo de un proceso matrimonial, había declarado la Rota que la opinión de que el fin primario del matrimonio es la perfección personal de los cónyuges debía ser rechazada. Esta explicación había sido hecha por expreso deseo del Papa y tenía, por tanto, una especial importancia. Sin embargo, es compatible con la declaración de la Rota la opinión de que la entrega matrimonial no sirve sólo a la procreación de descendencia, sino que además es expresión esencial del amor matrimonial. La Rota apunta incluso que el amor tiene una relativa independencia, porque puede realizarse en los matrimonios estériles (*Acta Apostolicae Sedis* 36 (1944), 179-200).

Para entender estas definiciones es importante distinguir el fin objetivo del matrimonio y las intenciones personales (*finis operis* y *finis operantis*). Por regla general es el deseo de una comunidad corporal y anímica de vida lo que inclina a los esposos uno hacia el otro (cfr. *Gen.* 2, 23; *Mt.* 19, 4; *Eph.* 5, 25-33). En la intención (Zielsetzung) personal el hijo está por regla general en segundo término, pero en el orden objetivo está en primer lugar.

El planteamiento de los teólogos citados puede ser seguido con-

venientemente en la doctrina tradicional de la Iglesia, renovada y asegurada últimamente. El matrimonio tiene una significación inmanente, ya que realiza el encuentro y unión de dos seres dotados de dignidad personal con la máxima intensidad, simbolizando la unión entre Cristo y la Iglesia; pero ese hecho no descansa en sí mismo, sino que se trasciende en el hijo y tiende a él. Esta trascendencia no es una propiedad que se pegue al hecho como algo nuevo y extraño, sino que más bien le da su sentido último y definitivo. Como la meta trascendente a que tiende un acontecer se llama fin, el fin primario, inmediato y principal del matrimonio es el hijo. Esta relación es tan estrecha e indisoluble, que si fuera destruída carecería de sentido la cópula carnal, ya que sería violada justamente la significación inmanente de la unión carnal, que es la máxima unidad dentro de la dignidad personal. Viceversa, la descendencia es la expresión y sello de la más profunda unidad entre hombre y mujer.

La Encíclica *Casti Connubii* tuvo en cuenta las explicaciones de la esencia del matrimonio al decir: "Esta formación interior y recíproca de los esposos, este cuidado asiduo de mutua perfección puede llamarse también, en cierto sentido, muy verdadero, como enseña el catecismo romano, la causa y razón primera del matrimonio, si es que el matrimonio no se toma estrictamente como una institución que tiene por fin procrear y educar convenientemente los hijos, sino en un sentido más amplio, como comunión, costumbre y sociedad de toda la vida." El llamado *Catecismo romano*, editado por encargo del Concilio de Trento, dice: "La razón primera (por la que hombre y mujer deben contraer matrimonio) es la comunidad misma entre ambos sexos... Una segunda razón es el deseo de descendencia." La cuestión 15 dice: "Cristo, el Señor, quiso instituir una clara imagen de la profunda unión entre El y la Iglesia y de su amor infinito a nosotros y expresó ese sublime misterio, sobre todo en la unión santificada de hombre y mujer. Puede deducirse cuán extraordinariamente conveniente era esa institución del hecho de que ningún lazo humano une al hombre más estrechamente que el vínculo matrimonial, porque hombre y mujer están recíprocamente vinculados por el amor e inclinación más íntimos."

Por tanto, aunque la unidad corporal anímica y espiritual de los cónyuges puede ser llamada también valor inmanente del matrimonio, la prole es, sin embargo, el efecto esencial del íntimo intercambio de vida entre hombre y mujer. Cuando hombre y mujer realizan la última unión que les es posible en razón de su diferen-

cia y mutua ordenación del modo previamente dado en su mismo ser, es decir, del modo en último término previsto por Dios, esta su unión es sellada con el fruto de su intercambio de vida a consecuencia de las leyes naturales determinadas por Dios, si cumple los presupuestos para ello necesarios dentro del ritmo de la naturaleza, presupuestos no bien conocidos todavía. Impedir el proceso cuyo ser y efectos ha determinado Dios, sería una rebelión contra El; sería además una mecanización del amor que caería en el peligro de no ser un encuentro personal, sino un aprovechamiento de un objeto. Eso sería la muerte de la dignidad personal, que a veces llega a ser muerte corporal.

La fecundidad del matrimonio es natural a su propiedad de ser imagen de la unidad entre Cristo y la Iglesia; esta unidad es fecunda y fructífera en cuanto que de ella nacen continuamente nuevos hijos de Dios (por medio de los Sacramentos).

El hijo es, por tanto, el fin esencial de la comunidad matrimonial. La procreación de prole es el fin primario e ineludible del matrimonio.

Cfr. H. Doms, *Vom Sinn und Zweck der Ehe*, 1935; H. Krempel, *Die Zweckfrage der Ehe in neuer Beleuchtung*, 1941; A. Lanza, *De fine primario matrimonii*, en "Apollinaris" 13 (1940), 57-83, 218-264; 14 (1941), 12-39; K. Hoffmann, *Die objektiven Ehezwecke nach dem Kirchenrecht*, en "Theol. Quartalschrift" 127 (1947), 337-350. J. Fuchs, *Die Ehezwecklehre des heiligen Thomas von Aquin*, en "Theol. Quartalschrift" 128 (1948), 398-426.

§ 289

Signo externo del sacramento del matrimonio

El magisterio eclesiástico no ha definido cuál es el signo visible del sacramento del matrimonio.

Sin embargo, puede conocerse con seguridad a través de la esencia del matrimonio cristiano. El matrimonio cristiano es, según hemos dicho, la imagen salvadora de la relación de Cristo, como Cabeza a la Iglesia en cuanto cuerpo suyo. Esta relación significa una autovinculación de Cristo a la Iglesia y una vinculación a Cristo que la Iglesia admite obedeciendo. El matrimonio está,

pues, caracterizado por un vínculo, a saber: por el vínculo recíproco de personas de distinto sexo para una comunidad de sexos. Tal vínculo es ontológico: traspasa las esferas ética y psicológica. El deber por amor y fidelidad humanos resultan del vínculo esencial. Para el matrimonio es, por tanto, esencial el vínculo que une a los esposos. Más concretamente: consiste en el derecho y deber de comunidad matrimonial de vida y de cuerpos; es decir, el vínculo matrimonial es de naturaleza jurídica. La naturaleza jurídica del matrimonio significa que hombre y mujer se pertenecen en el matrimonio exclusiva e irrevocablemente, y que se han entregado recíprocamente la independencia que compete al hombre en cuanto ser personal (*I Cor.* 7, 4). El derecho que tienen los cónyuges de disponer el uno del otro no es un poder sobre una cosa; ya que el derecho que tiene un cónyuge sobre otro en el matrimonio implica el poder exigir al otro la comunidad carnal: al derecho del uno corresponde el deber del otro.

Como el matrimonio es un estado jurídico se celebra mediante un proceso jurídico, mediante un contrato gracias al cual se funda el matrimonio en cuanto estado jurídico. El carácter de contrato que tiene la celebración del matrimonio no impide su carácter de unión de amor, ya que es justamente el amor lo que impulsa a los cónyuges a querer pertenecer el uno al otro y no a sí mismos para siempre y exclusivamente. Este mutuo estar-dispuesto es sellado por el contrato en el que se revela la seriedad y fuerza de su amor. Esta relación entre contrato y amor demuestra también que el contraer matrimonio es un contrato especial; el llamarlo contrato no es más que una analogía. La diferencia capital entre él y los demás contratos está en que el contrato matrimonial no da derecho sobre una cosa, sino sobre una persona y en que el estado jurídico fundado en él sigue existiendo independiente de la voluntad de los contrayentes.

Es opinión casi unánime de los teólogos que el signo externo del matrimonio es el intercambio de la recíproca voluntad de matrimonio por parte de los contrayentes (manifestación del consentimiento), es decir, el contrato matrimonial. El contrato se hace por regla general de palabra. La palabra en la que varón y mujer, conociendo la esencia del matrimonio y sus propiedades esenciales (unidad e indisolubilidad), se entregan mutuamente para siempre y exclusivamente, tiene la virtud y poder de realizar el matrimonio.

En su recíproco "sí", hombre y mujer se entregan el uno al otro para una comunidad exclusiva de vida y cuerpos; crean así la

relación yo-tú instituída por Cristo, que logra su plenitud en la unidad de los cuerpos. En el "sí" recíproco, los cónyuges aceptan los deberes y conceden los derechos que implica el matrimonio; entran así en un orden santo de vida instituído por Cristo, que en sus elementos esenciales es independiente de la voluntad de los contrayentes. Es imposible que dos bautizados se entreguen mutuamente para la comunidad matrimonial sin que entren en la relación yo-tú llena de gracia que Cristo instituyó. Todo matrimonio entre bautizados es sacramental. El modo y manera de sumergir su vida en ese orden será la manifestación de su voluntad de pertenecerse mutuamente en la perfecta comunidad de vida. En este proceso se incorporan como una comunidad especial dentro del nosotros total de la Iglesia.

Respecto a la discutida cuestión de si es o no sacramental el matrimonio entre bautizados y no bautizados, hemos dicho ya lo más importante; como el bautizado es el presupuesto de la recepción de los demás sacramentos, el cónyuge no bautizado no puede recibir el matrimonio en cuanto sacramento. Por tanto, la manifestación del consentimiento no puede ser tenida como signo externo del sacramento, al menos por lo que respecta a él. Pero como la manifestación del consentimiento es un proceso único e indivisible, siempre que no sea signo sacramental respecto a una de las partes no será signo sacramental. El matrimonio entre bautizado y no bautizado parece, por tanto, no ser sacramental. Viceversa: no hay matrimonio válido entre bautizados que no sea sacramental.

Es difícil aplicar los conceptos aristotélicos de materia y forma al signo sacramental externo así explicado. La opinión más común dice que las palabras y signos en que los contrayentes se manifiestan recíprocamente su consentimiento son a la vez materia y forma del sacramento: materia, en cuanto que los cónyuges se entregan mutuamente; forma, en cuanto que reciben el don de la entrega. La mayoría de los teólogos actuales justifican esta distinción diciendo que la entrega logra plenitud y es configurada en totalidad gracias a la aceptación. Manifestación y aceptación del consentimiento se pertenecen mutuamente tan esencialmente, que en realidad no puede hacerse tal distinción. Además, la forma no podría hacer lo que hace en el signo sacramental al transformar el signo natural en signo de fe. Parece, por tanto, mucho más sensato renunciar a la aplicación de los conceptos de materia y forma en el sacramento del matrimonio.

2. Podemos determinar más exactamente el signo externo. Como el matrimonio es una imagen de la relación entre Cristo y la Iglesia, la *comunidad de la Iglesia* es concedida desde el principio al matrimonio entre dos bautizados. Desde el principio se subrayó que el matrimonio se contrae ante la Iglesia, en la publicidad y presencia de la comunidad de la Iglesia. Según el testimonio de San Ignacio Mártir, el matrimonio debe hacerse con consentimiento del obispo y en su presencia (*Carta a San Policarpo* 5). Según Tertuliano, el matrimonio se contraía ante la comunidad reunida para las celebraciones eucarísticas; se celebra antes de las ofrendas. No se dice si el obispo o el sacerdote tenían que hacer algo especial (*Sobre la honestidad* 4; *A su mujer* 2, 8). Tertuliano cuenta, sin embargo, que también se hacían matrimonios sencillamente juntándose para vivir dos que estaban decididos a contraer matrimonio. Tales matrimonios "secretos" eran reconocidos también como verdaderos matrimonios. La Iglesia, a través de los siglos, fué dando leyes especiales sobre el modo de manifestar el consentimiento.

Antes del Concilio de Trento la Iglesia reconocía como contrato matrimonial cualquier manifestación de la voluntad de matrimonio. Como esta costumbre tenía innumerables inconvenientes, el Concilio trató largamente la cuestión de la verdadera y correcta celebración del matrimonio; ordenó un modo determinado de contrato matrimonial. Después de algunas variaciones, a veces importantes, el Código de Derecho Canónico determinó que el contrato matrimonial (excepto en casos especiales de necesidad) debe hacerse en presencia del párroco y de dos testigos al menos para que sea válido. El párroco tiene además la iniciativa y debe interrogar a los contrayentes sobre su voluntad de matrimonio y recibir su declaración. Tal ley vale para todos los matrimonios en que al menos una de sus partes sea católica y pertenezca al rito occidental y romano. Esto implica a la vez que los bautizados no católicos contraen entre sí matrimonio sacramental y, por tanto, indisoluble siempre que manifiesten de algún modo su voluntad de matrimonio.

Surge la cuestión de si la participación del párroco—preguntar sobre el consentimiento y recibir la manifestación del tal consentimiento—pertenece al signo externo del matrimonio. Hay que responder afirmativamente, pues sin la actividad del párroco el proceso no se realiza; es por tanto un elemento del signo externo que tiene varias partes: manifestación de la voluntad de los esposos y actividad del párroco; éste no es parte del contrato, sino cooperan-

te en él. Su cooperación es la de la Iglesia, que es representada por el párroco.

Esta explicación del signo externo del sacramento del matrimonio nos lleva a la cuestión de si el signo externo puede ser cambiado, es decir, de si la Iglesia tiene poder sobre el signo externo. Es el mismo problema que existe respecto a los demás sacramentos, pues las investigaciones históricas sobre el dogma y la liturgia han demostrado que el signo externo de los sacramentos ha sufrido algunas variaciones. Tal hecho sólo puede justificarse, como vimos, distinguiendo entre el núcleo simbólico, instituído por Cristo, y su configuración hecha por la Iglesia. El núcleo del símbolo, la *sustancia* del signo que el Concilio de Trento subraya, cae fuera del poder de la Iglesia; pero la Iglesia tiene poder para ampliar y concretar este núcleo simbólico, haciendo que sólo el núcleo simbólico configurado por ella pueda ser tenido por signo eficaz para la validez del sacramento.

En el matrimonio el núcleo simbólico es el contrato; es la "sustancia" invariablemente fija del signo externo; pero la Iglesia determina cómo debe realizarse ese contrato; tiene autorización para ello porque la celebración del matrimonio es un sacramento y, por tanto, está confiada a su administración (*I Cor.* 4, 1). En cuanto sacramento, la celebración del matrimonio es una manifestación de la vida de la Iglesia; aunque sea recibido por unos miembros concretos del cuerpo de Dios, todo el pueblo es afectado por ese hecho. Por eso puede determinar la Iglesia cómo debe contraerse el matrimonio para que sea reconocido dentro de la comunidad del pueblo de Dios, como contrato válido, es decir, como signo sacramental.

La Iglesia puede legislar a lo largo del tiempo sobre el modo de contraer el matrimonio; puede incluso hacer variaciones y cambios, no respecto a la sustancia, claro está, sino respecto a su extensión y explicación; configura el núcleo sacramental conforme a las respectivas necesidades de la época; al hacer eso se arroga el derecho de juzgar cuáles son las necesidades de la época respectiva. La legislación de la Iglesia sobre la configuración del núcleo simbólico de los sacramentos se convierte así en uno de los elementos de su propia transformación.

La Iglesia tiene también en cuenta las necesidades de los distintos países y lugares. La forma de contraer matrimonio es distinta en la Iglesia occidental y en la Iglesia oriental. El 22 de febrero de 1949 fué publicado el nuevo Derecho Matrimonial para

la Iglesia oriental por el Motu Proprio "*Crebae allatae*", de Pío XII. En él se dispone lo siguiente sobre la forma de contraer matrimonio: sólo son válidos los matrimonios contraídos conforme al rito sagrado en presencia del párroco o del jerarca del lugar o de un sacerdote autorizado y en presencia de dos testigos al menos. Se entiende por rito sagrado el rito en el que el sacerdote está presente y bendice (can. 85). Según esto, pertenece también al signo externo del sacramento la bendición sacerdotal a los esposos.

Bibliografía: G. Reidick, *Die hierarchische Struktur der Ehe*, en "Münchener Theol. Studien, III: Kanonistische Abteilung", 3 (1953), 134; íbid., *Der Vertragsschliessungsakt als äusseres Zeichen des Ehesakramentes*, tesis doctoral. Una exposición más completa de las disposiciones eclesiásticas puede verse en Eichmann-Mörsdorf, *Lehrbuch des Kirchenrechts* I, 129-161.

La solemnidad con que la Iglesia rodea la celebración del matrimonio no es necesaria para la validez del matrimonio; pero explica con claridad la significación y sentido de lo que ocurre en la celebración del matrimonio e implora la gracia y bendición de Dios para los contrayentes. La Misa de desposorios que por deseo de la Iglesia debe añadirse al intercambio del consentimiento, manifiesta la relación entre el sacramento del matrimonio y el sacrificio de Cristo. Véase la doctrina sobre los efectos del sacramento del matrimonio.

§ 290

Ministro y sujeto del matrimonio

1. El ministro principal es, como en todos los sacramentos, Cristo mismo; El es quien administra el sacramento mediante el servicio, de quienes ponen el signo externo, que según la opinión hoy más común son los mismos contrayentes. De esto se deduce que se administran el sacramento recíprocamente, es decir: uno de los esposos se lo administra al otro; uno es mediador de la gracia respecto al otro. Según esto, los contrayentes cumplen una acción sacerdotal. Según esta opinión, el sacerdote no puede administrar el sacramento, del mismo modo que en la Iglesia occidental no puede recibirlo; participa en el matrimonio como testigo. Su testimonio tiene especial importancia, pero no puede confundirse con la

administración del sacramento. La oración que hace y la bendición que da a la esposa no pertenece a la esencia del sacramento.

Esta opinión, deducida de la determinación del signo externo, invoca a su favor el hecho de que el papa Nicolás I, en su escrito del año 866 a los búlgaros, dice que el consentimiento mutuo basta para fundar el matrimonio (D. 334). Del mismo modo se expresa Inocencio III en su Carta *Quum apud sedem* a Imberto, arzobispo de Arlés, de 15 de julio de 1198 (D. 404). Eugenio IV, en el *Decreto para los armenios* de 22 de noviembre de 1439 (D. 702), llama al consentimiento causa eficiente del matrimonio. Según el Código de Derecho Canónico, en determinadas circunstancias el matrimonio puede celebrarse sin que esté presente el sacerdote.

Contra esta teoría se levantan dos graves reparos; primero, que pasa por alto que al signo externo pertenece en la Iglesia occidental el que el sacerdote pregunte sobre el consentimiento y le reciba y en la Iglesia oriental la bendición sacerdotal a los desposados; segundo, la manifestación de la voluntad de matrimonio se divide excesivamente en dos partes, según esta teoría, mientras que en la realidad es un todo indivisible, apoyado en ambos esposos. Estas dos reflexiones demuestran que los esposos no pueden ser correctamente llamados ministros del sacramento. Por otra parte tampoco el sacerdote asistente es ministro del sacramento. Este hecho parece comprobar que la cuestión de quién es el ministro del sacramento no puede determinarse respecto del matrimonio del mismo modo que en los demás sacramentos. Parece que lo mejor es decir que los contrayentes y el sacerdote asistente en una sola acción significativa ponen la simbólica necesaria para la existencia del matrimonio. Incluso así sigue siendo cada uno de los contrayentes mediador de la gracia respecto del otro.

2. Respecto a las condiciones de la recepción lícita del matrimonio pueden consultarse la teología moral y derecho canónico (ausencia de impedimentos, recta intención, salud corporal y mental, conciencia de la responsabilidad frente a los hijos, sometimiento a las leyes biológicas de la herencia).

Como los contrayentes cumplen una acción sacerdotal recíproca cuando contraen matrimonio, todas sus relaciones mientras dure su matrimonio tienen carácter sacerdotal.

§ 291

Efectos del sacramento del matrimonio

I. *Comunidad con Cristo*

1. También aquí es válida la ley de que los sacramentos obran lo que significan y en cuanto lo significan. El signo externo es el contrato matrimonial; él es el que obra el vínculo indisoluble en que consiste el matrimonio. El cristiano ve en él una indicación a la relación de Cristo con la Iglesia y viceversa. El contrato matrimonial causa, por tanto, el vínculo sacramental como una imagen de la pertenencia mutua entre Cristo y la Iglesia. El vínculo matrimonial en cuanto imagen de la unión entre Cristo y la Iglesia es *res et sacramentum* del matrimonio.

El matrimonio es, pues, primariamente una manifestación de la gloria de Cristo, una glorificación de Cristo y, por tanto, del Padre celestial. Por ese esplendor de la gloria de Dios en él, está al servicio del mismo fin que los demás sacramentos: al servicio del reino de Dios.

La causa de eso es que el matrimonio está lleno del esplendor de la gloria de Dios en la Iglesia. En el matrimonio no sólo se refleja como en un espejo el sacrificio, el intercambio de vida, el amor que une a Cristo y a la Iglesia como a Cabeza y Cuerpo, como a esposo y esposa, sino que todo eso penetra en la intimidad de la comunidad entre hombre y mujer y se manifiesta a los ojos del creyente. No sólo el hombre y la mujer son asemejados de una manera nueva a Cristo cada uno por sí, sino que su *vínculo se convierte en una representación salvadora y permanente* del vínculo de Cristo con la Iglesia.

2. Cada uno de los contrayentes *se asemeja así de un modo nuevo a Cristo*; se le asemejan bajo un punto de vista distinto del de los demás sacramentos. Gracias al sacramento del matrimonio se crea un nuevo rasgo en su semejanza a Cristo, fundada por el bautismo; se asemejan a Cristo adquiriendo por esposa a la Iglesia mediante el sacrificio de la cruz y convirtiéndose en un cuerpo con ella al enviar al Espíritu Santo. Dice Santo Tomás de

Aquino: "Aunque el matrimonio no configura con la Pasión de Cristo en cuanto expiación de los pecados, configura a ella desde el punto de vista del amor, con que sufrió por la Iglesia para unirse a ella como a Esposa" (*Suplemento*, q. 2, art. 1, ad. 3). Los esposos participan, por tanto, de una consagración sobrenatural.

3. El nuevo modo de semejanza a Cristo concede a los esposos una situación especial dentro de la Iglesia; están llamados y autorizados a dar nuevos miembros al Cuerpo de Cristo y les ofrecen a la Iglesia, que mediante el bautismo les incorpora e injerta en sí. Los padres tienen el derecho y el deber de ayudar a sus hijos a participar en la vida de comunidad de Dios y contribuir así a la edificación del Cuerpo de Cristo. Al contraer matrimonio reciben el derecho y la misión de ejercitar de modo completamente concreto respecto a sus hijos el sacerdocio recibido en el bautismo y su participación en el reinado, magisterio y sacrificio de Cristo. Desde este punto de vista el matrimonio puede ser llamado consagración de los padres; los padres son consagrados y santificados para un estado y servicio especial dentro de la Iglesia.

4. La nueva semejanza a Cristo y el nuevo modo de estar incorporados a la Iglesia determina además una *unión más íntima y profunda con Cristo y a través de El con las tres Personas divinas*. No son el hombre y la mujer en particular, sino juntos en su unidad dual, quienes son afectados por esa nueva comunidad. En cuanto unidad son más unificados por Cristo. Del matrimonio vale decir, en sentido estricto: "Os digo en verdad que si dos de vosotros convinieren sobre la tierra en pedir cualquier cosa, os lo otorgará mi Padre, que está en los cielos. Porque donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos" (*Mt*. 18, 19-20). El matrimonio entre bautizados es, pues, un trozo de la Iglesia.

La nueva semejanza a Cristo no incluye sólo un nuevo rasgo de Cristo, sino que normalmente implica una luz y esplendor más fuertes de la misma semejanza a Cristo; es decir, el sacramento del matrimonio *aumenta la gracia santificante* (cfr. vol. V, §§ 185 y 187). Sólo está privado de esta luz y esplendor aquel a quien falta la disposición para una mayor proximidad a Dios a consecuencia de un pecado mortal; aun en ese caso se produce el nuevo rasgo de Cristo, pero permanece apagado y ciego, como las imá-

genes de la vidriera de una iglesia, mientras no las da el sol. La luz y esplendor nuevos que causa el matrimonio, pueden apagarse por culpa de un pecado mortal sin que por eso sea destruída la nueva semejanza a Cristo.

II. *Gracia sacramental*

1. La comunidad con Cristo y gracia santificante causadas por el matrimonio comportan *la ordenación a una vida configurada conforme a Cristo,* es decir, a una vida en que se represente, imite y realice la unidad entre Cristo y la Iglesia. Gracias a esa configuración de la vida, la glorificación objetiva de Cristo ocurrida en el matrimonio se convierte en consciente y querida. Así se pide en el introito de la Misa de desposorios: "Y ahora, Señor, haz que ellos te bendigan más y más." La ordenación a la vida configurada conforme a Cristo implica también las *gracias actuales* necesarias para ella.

2. En la vida y conducta correspondientes a la comunidad matrimonial captan los cónyuges el sentido objetivo del matrimonio, y así sirven voluntariamente al fin objetivo y definitivo del matrimonio: fomentar el reino de Dios. Al estar unidos a Cristo más íntimamente en su unidad dual y ser asemejados de un modo nuevo a Cristo, los cónyuges penetran en una profundidad y fuerza que supera en mucho la unidad del matrimonio natural. La razón y fundamento de su unidad es Cristo mismo. La consagración concedida a su unión les rodea como un vínculo y lazo indisoluble y les ata durante toda la vida. "Porque, como enseña San Agustín, así como por el bautismo y el orden es el hombre diputado y ayudado ora para vivir cristiamente, ora para ejercer el ministerio sacerdotal, y nunca está destituído del auxilio de aquellos sacramentos; casi por modo igual (si bien no en virtud del carácter sacramental), los fieles que una vez se han unido por el vínculo del matrimonio nunca pueden estar privados de la ayuda y lazo de este sacramento. Más aún, como añade el mismo santo doctor; aún después que se hayan hecho adúlteros, arrastran consigo aquel sagrado vínculo, aunque ya no para la gloria de la gracia, sino para la culpa del crimen, "del mismo modo que el alma apóstata, como si se apar-

tara del matrimonio de Cristo, aun después de perdida la fe no pierde el sacramento de la fe que por el lavatorio de la regeneración recibiera" (*Casti Connubii*, D. 2.238).

3. Aunque el matrimonio entre bautizados esté al servicio de la gloria de Dios, no pierde ninguno de sus valores naturales, sino que conservan su fuerza e importancia, su obligatoriedad y su capacidad de felicidad; sólo se les aumenta y añade una profundidad nueva y nueva riqueza; se convierten en cáliz y vaso de la vida de Cristo. La vida eterna e imperecedera se configura en las formas naturales finitas y pasajeras, sometidas a la ley de la muerte. Toda la vida matrimonial es incorporada al ámbito de la gloria de Cristo y viceversa es a su vez ámbito y espacio para la vida de Cristo. Cada uno de los esposos se convierte así en mediador de la gracia para el otro no sólo en el momento de contraer matrimonio, sino a lo largo de toda la vida. No hay nada que les acerque entre sí, sin que a la vez no les una más íntimamente a Cristo y nada hay que acerque a uno de ellos más a Cristo sin que a la vez no le acerque más al otro (E. Walter, *Die Herrlichkeit der christlichen Ehe*, 1939). En la oración de uno de ellos aparece también el otro en cierto modo ante el Padre; allí se destaca la mutua responsabilidad que hombre y mujer tienen el uno por el otro; cada uno de ellos es una misión y una tarea para el otro; mientras no renuncien a ello, cada uno es para el otro una ayuda para conseguir el cielo; para este fin están bendecidos y consagrados. Pues si en caso de matrimonio entre no cristiano y cristiano, aquél es santificado por éste, con más razón en caso de matrimonio entre cristianos la oración, la fe y el amor de uno santificará a otro (*I Cor.* 7, 14). Aunque los esposos no piensen conscientemente en ello, su amor recíproco está configurado por el amor de Cristo; de El sale y a El vuelve. Toda relación de amor, respeto, sacrificio, dulzura y paciencia entre los esposos es aceptada, perfeccionada y sellada por Cristo, de modo que lleve los rasgos de su amor a la Iglesia. En el amor recíproco de los esposos es Cristo quien ama, aunque ellos no se den cuenta; su amor es una voz del amor de Cristo a la Iglesia y en definitiva el eco del amor con que el Padre envió a su hijo al mundo y con que el Padre y el Hijo engendran y envían al Espíritu Santo (cfr. § 187). Todo lo que el poeta canta de la magnificencia y felicidad del amor entre hombre y mujer no llega a la realidad de lo que implica la unión de dos bautizados; la dicha de

los esposos es una oleada que viene de la profundidad en que el amor y bienaventuranza de Dios traspasa la comunidad matrimonial.

4. El sacramento del matrimonio santifica también y convierte en instrumento de la gracia la unión corporal-anímica-espiritual de los esposos. Si el matrimonio es una imagen de la unión de Cristo con la Iglesia, la forma suprema de esa imagen y semejanza debe verse en la unidad corporal de hombre y mujer, en su convertirse en una sola carne. Veámoslo más claramente. La Iglesia es llamada en la Escritura unas veces esposa y otras cuerpo de Cristo. Ambas denominaciones están estrechamente relacionadas; la Iglesia fué fundada por Cristo al encarnarse y edificada a lo largo de su vida; pero la comunidad de discípulos fieles que el Señor deja tras de sí al morir fué configurada por Cristo resucitado y glorificado el día de Pentecostés, enviando el Espíritu de su propia vida. La Iglesia esperaba como una esposa a que el Señor se le entregara y le infundiera sus fuerzas vitales; en ese proceso se hace un solo cuerpo con El. Y así en el matrimonio no consumado puede verse un símbolo de la unidad entre Cristo y la Iglesia antes de Pentecostés, y en el matrimonio consumado por la comunidad de los cuerpos una imagen de la unidad que vincula a Cristo y a la Iglesia desde Pentecostés. La unión carnal realizada con sentido no implica, por tanto, nada que ofenda a Dios, sino que es un signo eficaz de gracia; en ella se forma mucho más que la pura vida terrestre perecedera; bajo formas terrestres ocurre un intercambio y aumento de la vida cristiana.

La fe en la comunidad con Cristo obrada en el matrimonio anima a los esposos al riesgo que existe siempre en la entrega total de un hombre a otro. Al hombre que se entrega a otro puede acosarle la angustia de si el tú a quien se entrega guarda fidelidad, de si la entrega no se convierte en un derroche del yo o de si el tú no es tal vez inducido a abandonarse a sí mismo. Tales problemas se le presentan al hombre responsable que sabe que toda relación del yo al tú es, en definitiva, incalculable e incomprensible a consecuencia del misterio de la persona. Creyendo en el carácter sacramental del matrimonio pueden soportarse y superarse esa preocupación y angustia, gracias a esa fe saben los esposos que su vínculo y comunidad no consiste sólo en el frágil y variable amor humano, sino que es soportado y rodeado por el amor de Dios; Dios mismo garantiza su fidelidad y confianza. Sólo confiando en la fidelidad del Creador y

Salvador puede el hombre arriesgarse a la vida matrimonial, con toda su inseguridad; creyendo en la actuación de Cristo en la comunidad matrimonial puede superarse también el segundo reparo de los antes citados. La entrega de un cristiano no conduce al abandono ni induce a él, porque la entrega de los esposos ocurre en Cristo, por lo que en cierto modo son contenidos por Cristo para que no se pierdan a sí mismos en la entrega; pueden abrirse mutuamente el misterio de sus personas sin malversarlo o perderlo, porque descansan en Cristo y en definitiva el misterio de sí mismos está guardado en El. Cuando los cónyuges se convierten en ayuda recíproca para la salvación, puede entenderse la palabra de San Pablo de que la mujer será salvada por la maternidad (*I Tim.* 2, 15). La opinión extendida en el Antiguo Oriente y en el judaísmo de que el parto hace impura a la mujer y de que por tanto necesita una purificación, se encuentra en algunos escritores de la antigüedad cristiana y en ciertas formas antiguas de la fe como una contracorriente no cristiana; pero fué decididamente rechazada como superstición en la Iglesia griega (*Didascalia apostólica*) y en la Iglesia latina por San Gregorio Magno (*Cartas*, lib. II, 64; PL 77, 1194-95; *Monumenta Germaniae Historica, Epistolae* II, 338). Esta convicción del acuerdo con la Escritura se impuso durante la Edad Media por todas partes, aunque ocasionalmente hubo que condenar ciertas ideas judaizantes. La bendición de la madre después del parto no contiene en sus oraciones y ritos nada que aluda a la purificación o expiación de la madre, sino sólo una introducción a la Iglesia. El primer paso público de la madre es el paso hacia el altar, el paso de acción de gracias, de glorificación y de alegría. Cristo mismo justificó esa alegría cuando en la conversación de despedida compara la alegría de la madre después del parto a la alegría que El mismo sentirá cuando de la muerte y sacrificio de la cruz nazca la gloria del renacimiento (*Io.* 16, 21-22). Cfr. A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter* II, 1909, 208-240. Y en la antigüedad cristiana oímos gritos de acción de gracias. San Ambrosio dice en su *Explicación del Evangelio de San Lucas* (I, 30): "Por tanto, deben dar gracias los padres como procreadores, los hijos por la procreación, las madres por el estimable honor del matrimonio; pues los hijos son el premio de su esfuerzo y luchas." La madre aparece en el umbral de la iglesia con una vela encendida; la vela es símbolo de Cristo. La madre es portadora de Cristo; el sacerdote le saluda con agua bendita lo mismo que se hace al recibir al obispo; reza una canción de fiesta y la acompaña hasta el altar. Dice entonces la siguiente

oración: "Omnipotente y eterno Dios, tú has convertido en alegría los dolores de las madres cristianas, por la maternidad de la Bienaventurada Virgen María; mira propicio hacia esta tu sierva que viene alegre a tu santa casa para darte gracias; concédela que después de esta vida y por los méritos e intercesión de la Bienaventurada Virgen María pueda alcanzar con su hijo la alegría y la eterna bienaventuranza." La ceremonia termina con la bendición: "La paz y la bendición de Dios omnipotente, Padre, Hijo y Espíritu Santo, descienda sobre ti y permanezca siempre" (Cfr. *Rituale Romanum*; N. Dudli, *Das Segensbuch der heiligen Kirche*, 1936, 177-185).

III. *Vida de fe en el matrimonio*

1. La vida para la que son armados el hombre y la mujer en el sacramento del Matrimonio es descrita por San Pablo en la Epístola a los Efesios (5, 21-33). El texto comienza con las palabras: "Someteos los unos a los otros en el temor de Cristo." En la Iglesia no hay un sometimiento unilateral, como que existiera un grupo de dominadores y otro grupo menos considerado de súbditos; sólo existe un privilegio y un derecho: la autorización y derecho a servir. Cristo mismo es quien dice: "El que entre vosotros quiera llegar a ser grande, sea vuestro servidor, y el que entre vosotros quiera ser el primero, sea vuestro siervo" (*Mt.* 20, 26-27). Goethe dice: "¿Sabéis dónde no existen señores y servidores? Donde uno sirve a otro, porque el uno ama al otro"; esta ley que Goethe enuncia en el ámbito de lo mundano fué predicada por el Señor como ley de vida para la Iglesia. El sometimiento recíproco debe ocurrir en Cristo y por amor a Cristo, siguiendo su ejemplo y entregándose a El; aquí tiene decisiva importancia el hecho de que Cristo consiguió la gloria pasando por el sacrificio de la cruz. Cristo está ahora ensalzado y glorificado, pero lleva en su cuerpo las señales de la muerte en cruz, aunque sea en forma transfigurada; quienes están y viven en comunidad con El, están en comunidad con el Señor glorificado, que tiene las señales de la Pasión; su unión con Cristo pasa bajo la cruz y llega hasta la gloria. Pero mientras dura la vida de peregrinación, esa comunidad con Cristo se siente más como comunidad en la Pasión que como comunidad en la gloria. El matrimonio está, por tanto, necesariamente bajo el signo de la cruz. El mutuo sometimiento significa la realización de la comunidad con Cristo crucificado en los servicios recíprocos de uno a otro.

A partir de esta reflexión logra su sentido verdadero el principio de que la mujer debe someterse a su propio marido como al Señor, porque el varón es cabeza de la mujer como Cristo es Cabeza de la Iglesia; con esto no se concede al varón un derecho de señorío sobre la mujer, de manera que pueda usarlo a capricho. El texto significa lo siguiente: en el vínculo entre varón y mujer, que en cuanto totalidad unitaria es una manifestación y representación de la comunidad entre Cristo y la Iglesia, el varón, en la idea del Apóstol, representa a Cristo y la mujer a la Iglesia; en consecuencia, el varón es la cabeza de la mujer como Cristo lo es de la Iglesia; su conducta frente a la mujer debe ser como la conducta de Cristo frente a la Iglesia y mucho más aún sabiendo que Cristo no sólo es su modelo, sino la virtud misma y potencia de su acción, ya que es la acción de Cristo la que se realiza en él y es asumido en el movimiento en que Cristo se inclina hacia la Iglesia.

La acción de Cristo es amor a la Iglesia; por ella se entregó durante toda su vida y sobre todo en el sacrificio de la cruz. Cristo actualiza el ofrecimiento y entrega de su vida de hombre en la liturgia.

La Iglesia sigue viviendo de la obra salvadora de su Señor. Cristo regala su propia vida a la Iglesia en un amor sacrificado y generoso. No es libre para la Iglesia el querer o no querer aceptar y configurar la vida de Cristo. El ofrecimiento y entrega de Cristo tiene para ella carácter de obligatoriedad. De modo análogo el hombre es cabeza de la mujer; tiene el derecho y el deber de preparar con amor generoso el espacio que la mujer necesita para su vida natural y sobrenatural. Su superioridad consiste en un derecho y obligación de servir sacrificándose a sí mismo. Este servicio tiene para la mujer fuerza de obligación y no puede rechazarlo, sino que debe aceptarlo, acomodarse al espacio de vida determinado y aceptar sus límites (*Col.* 3, 18). Es para ella obediencia el someterse al ámbito vital determinado por el varón. Si el servicio sacrificado del varón es un servicio del amor que se da y regala, como dice San Pablo, la obediencia de la mujer es la respuesta a ese amor y no el sometimiento de esclava; la mujer cumple y acaba el servicio del varón y configura con su amor el ámbito vital preparado por él (*I Pet.* 3, 1-2).

En el matrimonio, el mandar y obedecer son realización y cumplimiento del amor; la cuestión de quién tiene más derechos no tiene, pues, sentido; esto aparece más claro aún si se piensa en que la mujer está tan unida a Cristo como el marido. Cuando San Pa-

blo llama al marido imagen de Cristo y a la esposa imagen de la Iglesia no quiere decir que la unión con Cristo de la mujer sea menos fuerte e íntima que la del marido; no dice más que son de distinta especie y se realizan de manera distinta. En la relación yo-tú del marido y de la esposa, relación llena de Cristo y dominada por El, el hombre presta preferentemente el servicio de crear y preparar el espacio y ámbito vital y la mujer presta, sobre todo, el servicio de configurar este espacio; en definitiva, ambos servicios son entrega y ofrecimiento recíprocos.

En razón de estas consideraciones podemos contestar a la cuestión hoy tan debatida de la igualdad de derechos de los cónyuges o de su orden jerárquico: en el ámbito de la comunidad de los cuerpos hay plena igualdad. Tal igualdad es esencial, porque "el acto matrimonial es un encuentro de los esposos, que afecta al núcleo más íntimo de la persona y sólo puede ser realizado con sentido bajo el supuesto de la libre voluntad de ambas partes" (Mörsdorf).

Pero el matrimonio no es sólo comunidad de cuerpos, sino comunidad de vida, que es mucho más amplia e implica la comunidad corporal. La comunidad de vida es comunidad de ser y obrar. Tiene un aspecto o ámbito místico y otro social. Se manifiesta sobre todo en la familia. En la comunidad de vida es imprescindible una autoridad para que la unidad dual del matrimonio no degenere en un estar juntos el uno al lado del otro. Cuando no es posible un acuerdo de ambas partes, uno de los esposos debe decidir. Querer entregar la comunidad matrimonial a una instancia extramatrimonial significaría su muerte. La autoridad compete al marido; se deduce del origen y ser del matrimonio; es consecuencia del orden de la creación, no sólo del pecado y de la condenación consiguiente de la mujer.

La mujer es llamada en el *Génesis* ayuda del varón; proviene de él y tiene la misión de librarle de su soledad y ayudarle a cumplir su vida. El varón es un reflejo de Dios, la mujer es un reflejo del varón, es decir, recibe su reflejo de Dios a través de su ser formada del varón y a través de su relación con él. En el matrimonio hay, pues, un orden jerárquico.

En la liturgia se expresa también ese hecho, aunque en el ritual actual no se formula tan claramente como en otros más antiguos. Igualmente se indica en el Derecho Canónico. La situación destacada del marido y del padre es doctrina clara de las Encíclicas de León XIII y Pío XI sobre el matrimonio y de las declaraciones de

Pío XII sobre el mismo tema. Cfr. Kl. Mörsdorf, en: *Die Kirche in der Welt* 1951 (II), 34; G. Reidick, *Die hierarchische Struktur der Ehe*, 1953.

2. En la unión de los esposos con Cristo y en su fe en la presencia de Cristo operante, en esa unión (*Mt.* 18, 20) estriban también *las ayudas contra los peligros del vínculo matrimonial*. Tales peligros son inevitables; se fundan en el egoísmo, fragilidad, volubilidad e inconstancia inherentes a todo lo humano. La unión de los esposos con Cristo resiste la tentación de que los cónyuges se vean y deseen como un puro objeto de uso. La fe en la recíproca comunidad con Cristo impide que cada uno de los esposos disponga del otro caprichosa y egoísticamente según las exigencias de su propia comodidad; hace que se vea en el otro el tú unido a Cristo, con quien hay que encontrarse respetuosamente. El carácter sacramental del matrimonio hace que siga siendo siempre una relación personal de yo a tú, configurada con el mutuo respeto y que no degenere en un instrumento objetivado y despersonalizado.

Las heridas del matrimonio se manifiestan, sobre todo, en el silencio obstinado de los esposos y en la aversión corporal. Este peligro del matrimonio tampoco puede ser superado venciéndose a sí mismo, sino sólo creyendo en la presencia de Cristo. Los esposos se reencuentran al acudir ambos a Cristo y encontrarse uno a otro en Cristo. En la oración a Cristo se enciende de nuevo la palabra del uno al otro. Quien se entrega en la fe a Cristo es incorporado al matrimonio del amor, que no es sólo respuesta al amor del otro, sino que busca también al tú incluso en el caso de que no le ofrezca ningún amor y hasta puede amar al tú que se le opone. Para quien piensa con categorías puramente naturales, eso es imposible, pero es posible para quien cree en Cristo; en el rostro de Cristo ve el amor que no se exaspera, que no quiere ni reclama lo suyo. Este amor es creado; transforma a los hombres y transforma el mundo, resucita el amor mutuo que había muerto. "El matrimonio no es tan sólo la realización del amor inmediato que reúne al hombre y a la mujer, sino la lenta transformación de ambos operada al contacto de la experiencia común. El primer amor no ve todavía esta realidad. La ocultan el ímpetu de los sentidos y del corazón, envolviéndola en una atmósfera de sueño y de eternidad. Se abre paso lentamente y ahuyenta esta neblina de cuento de hadas, al contacto con las costumbres cotidianas, las insuficiencias, las defecciones del otro consorte. Si acepta a su cónyuge tal cual es, siempre de nuevo

y a través de todas las decepciones, si comparte con él las alegrías y las penas de la vida cotidiana al igual que las grandes vivencias de la vida, ante Dios y con la fuerza de Dios, entonces se desarrolla paulatinamente el segundo amor, el verdadero misterio del matrimonio. Está por encima del primero como la personalidad madura sobre la juventud y el corazón que renuncia sobre el que se limita a abrirse y entregarse. Prodúcese entonces algo muy grande, fruto de muchos sacrificios y renuncias. En el matrimonio hace falta mucha energía, fidelidad profunda y un corazón animoso para no ser víctima de las pasiones, de la cobardía, del egoísmo, del espíritu de dominación" (R. Guardini, *El Señor*, vol. I, 1954, 490). La comunidad con Cristo crucificado y glorificado realizada por el sacramento del matrimonio ayuda a conseguir este segundo amor.

§ 292

Propiedades esenciales del matrimonio: Unidad e indisolubilidad

I. *Unidad*

1. *La unidad del matrimonio* fué definida dogma de fe por el Concilio de Trento. "Si alguno dijere que es lícito a los cristianos tener a la vez varias mujeres y que esto no está prohibido por ninguna ley divina, sea anatema" (D. 972).

a) Cristo defendió con unívoca decisión la unidad del matrimonio frente a las sutilezas de los fariseos (cfr. *Mt.* 19, 3-12). Cristo llama concesiones a la dureza de corazón de los judíos a las excepciones permitidas en el AT; fueron una declinación del orden original de la creación, en que Dios creó y reveló el matrimonio uno como matrimonio apropiado al ser humano.

b) Los *Padres* estaban tan convencidos de que sólo podía justificarse el matrimonio único, que muchas veces condenaron las segundas nupcias después de la muerte de uno de los cónyuges o las permitieron sólo como adulterio conveniente (por ejemplo, Atenágoras, *Súplica a los cristianos*, sec. 33; San Justino Mártir, *Diálogo con Trifón*, 141). Entre los escritores de la Iglesia latina fué

condenado por Tertuliano, influído por el montanismo; los demás Padres occidentales permiten las segundas nupcias, aunque San Agustín cree que es mejor la viudedad.

c) *La razón teológica* de la unidad del matrimonio es la siguiente: la comunidad corporal-anímico-espiritual del matrimonio compromete al hombre exhaustivamente; tiene tal fuerza y hondura, que exige un compromiso total por parte del hombre. Tal entrega de la persona total no se logra más que frente a un solo tú, debido a la debilidad humana. Por eso el amor exige la fidelidad, que es su médula vital. Quien tenga varias relaciones matrimoniales a la vez no las satisfará con plena entrega consciente de la responsabilidad, sino falto de seriedad y de responsabilidad, por puro juego y placer; la auténtica de yo a tú se disuelve y se convierte en uso placentero y hedonístico del tú utilizado como una cosa. La multiplicidad de relaciones sexuales no se funda en la sobreabundancia de amor, sino en su debilidad y pobreza. La infidelidad es hija de la incapacidad y pereza de comprometerse. La unidad del matrimonio basada en las características de la relación sexual de hombre y mujer es exigida por el anhelo humano de exclusividad y duración del amor; esa exigencia del amor es expresión de la realidad de su ser y a la vez una defensa en torno a su ser frente al peligro del instinto indeterminado. La responsabilidad de los esposos por los hijos es un testimonio más a favor de la unidad del matrimonio.

Estas reflexiones pueden aplicarse a cualquier matrimonio no sólo al sacramental. Sin embargo, no son evidentes para el hombre caído en pecado. El impetuoso y desenfrenado instinto hace que el corazón y la conciencia del hombre sean ciegos y débiles para obrar conforme a su ser y objetivamente. El hombre necesita, por tanto, gracia para aceptar y cumplir el vínculo a un solo tú exigido por el ser mismo del matrimonio. Dios concede a todos las gracias necesarias para una recta vida matrimonial. Todo buen matrimonio es configurado por la gracia de Dios, aunque los esposos no se den cuenta; la gracia es la fuerza unificadora más grande de los corazones unidos en el matrimonio.

El matrimonio entre bautizados está lleno de la gloria y fuerza vital del Cristo unido a la Iglesia; es una imagen saturada de realidad de la unidad entre Cristo y la Iglesia. Este es el fundamento más íntimo y profundo de la unidad del matrimonio entre bautizados. Del mismo modo que Cristo tiene una sola esposa y un cuerpo, la Iglesia, el marido, que en el matrimonio sacramental representa

a Cristo, debe tener sólo una mujer, y la mujer, que representa a la Iglesia, debe tener un solo marido. Gracias a este simbolismo la unidad del matrimonio es exigida con nueva mayor fuerza, pero los esposos bautizados encuentran en su comunidad con Cristo las fuerzas necesarias para resistir todos los peligros que amenazan la unidad de su matrimonio. En la fe en Cristo logran estar dispuestos a unirse el uno al otro exclusivamente, sacrificándose a la comunidad por encima de todas las tormentas del instinto y sobre cualquier volubilidad del corazón y sobre todas las desilusiones.

Las segundas nupcias de un cónyuge viudo, condenadas por montanistas y novacianos y toleradas con sospechas por una parte de los Padres de la Iglesia, puede explicarse de la manera siguiente: primeramente hay que recordar que la entrada en la plenitud de la vida eterna, ocurrida normalmente al morir, no destruye la naturaleza, sino que la transforma. Debe, pues, suponerse que el vínculo matrimonial sigue existiendo de otra forma y que por la muerte sólo se disuelve su forma terrena y propia de la vida de peregrinación. Los que estuvieron unidos en la tierra por el matrimonio, seguirán estando unidos de un modo especial en el cielo, aunque desaparecerán las formas terrestres. Si la unión pervive de algún modo, incluso después de la muerte, es natural que el cónyuge viudo siga recordando en su corazón al cónyuge muerto. San Ambrosio puede decir de la viuda: "Renuncia a otra unión y no lesiona los derechos de la castidad ni el vínculo contraído con su querido esposo; guarda su amor sólo para él, para él sólo conserva el nombre de esposa" (*Exameron*, lib. 5, cap. 19, sec. 62). Por tanto, aunque la unión entre marido y mujer es tan íntima incluso después de morir uno de ellos, debemos decir que la forma única de unión propia de la vida de peregrinación cesa con la muerte, es disuelta por Dios mismo, Señor de la vida; por eso puede el cónyuge que sigue peregrinando por esta vida casarse otra vez (cfr. *La doctrina del Concilio de Lyón*, D. 465).

II. *Indisolubilidad*

La indisolubilidad del matrimonio está estrechamente relacionada con su unidad.

a) El Concilio de Trento definió (ses. XXIV, canon 5): "Si alguno dijere que, a causa de herejía o por cohabitación molesta o por culpable ausencia del cónyuge, el vínculo del matrimonio pue-

de disolverse, sea anatema" (D. 975). Y en el canon 7: "Si alguno dijere que la Iglesia yerra cuando enseñó y enseña que, conforme a la doctrina del Evangelio y los Apóstoles (*Mc.* 10; *I Cor.* 7), no se puede desatar el vínculo del matrimonio por razón del adulterio de uno de los cónyuges, y que ninguno de los dos, ni siquiera el inocente, que no dió causa para el adulterio, puede contraer nuevo matrimonio mientras viva el otro cónyuge, y que adultera lo mismo el que después de repudiar a la adúltera se casa con otra, como la que después de repudiar al adúltero se casa con otro, sea anatema" (D. 977). Cfr. canon 1.118 del Código de Derecho Canónico.

b) Cristo predicó la indisolubilidad del matrimonio con las mismas palabras con que enseñó su unidad (*Mt.* 5, 27-32; 19, 3-12; *Mc.* 10, 2-12; *Lc.* 16, 18). Cristo revoca la concesión, que Dios había hecho en el AT, debido a la dureza de corazón de los judíos. La legislación matrimonial viejotestamentaria, que reconocía ciertas razones para disolver el matrimonio, significaba, como antes hemos dicho, una declinación de la forma original y pura del matrimonio. El matrimonio empezó en una cumbre y Cristo le condujo de nuevo a una altura superior después de haber estado caído en un abismo por culpa del pecado humano; no reconoció ninguna de las razones de disolución aducidas por los teólogos y juristas judíos. El matrimonio no puede ser disuelto. Cuando los discípulos oyeron este mensaje se asustaron; si era como Cristo decía, el matrimonio significaba una atadura terrible; tal vez recordaron, al oír hablar de la indisolubilidad del matrimonio, aquella otra palabra de Cristo: "Pero yo os digo que todo el que mira a una mujer deseándola, ya adulteró con ella en su corazón" (*Mt.* 5, 28). Se debieron angustiar: si las relaciones entre hombre y mujer eran tan rígidas, el matrimonio resultaba una carga insoportable. Cristo no se conmueve por el terror de sus discípulos ni mitiga su exigencia, sino que contesta: no a todos les es dado entender estas palabras, sino sólo a los que les ha sido concedido.

Quien haya elegido al hombre y al mundo como medida de su pensar y valorar, quien sólo conceda validez al orden intramundano y no vea nada por encima del hombre y del mundo, no entenderá la palabra de Cristo y la rechazará como locura y carga insoportable; sólo tienen acceso a esa palabra quienes viven en Cristo por la fe. El hombre de por sí no sabe con seguridad si el matrimonio es indisoluble y tampoco puede cumplir y soportar la indisolubilidad con sus propias fuerzas. Dios tiene que revelar al hombre ese hecho

y además tiene que darle fuerzas para que lo pueda vivir. Cristo da también la razón de la indisolubilidad del matrimonio; el matrimonio es indisoluble, porque Dios mismo ha sido quien ha atado su vínculo; por tanto, escapa a la libre voluntad del hombre, está más allá del deseo y anhelo humano; es una realidad que trasciende de la conciencia humana. El hombre vive dentro del vínculo con que Dios le ha rodeado y atado; todo intento de soltarse de él es una rebelión contra Dios y debe fracasar. Si Dios anudó el vínculo indisoluble del matrimonio, no fué por capricho. Dios puso un vínculo irrompible entre marido y mujer al darles caracteres mutuamente complementarios; la indisolubilidad del matrimonio se funda en el ser del hombre y de la mujer—creados por Dios—y en las características de sus relaciones determinadas por su ser. Si el hombre no reconoce ese hecho considerando su propio ser y reflexionando sobre él sin ayuda de la revelación, se debe a que perdió su evidencia a consecuencia del pecado y debió recuperarla a través de la revelación sobrenatural. Si la indisolubilidad ancla en el ser, creado por Dios, del hombre y de la mujer, el mensaje de Cristo, terrible para quienes piensan con categorías mundanas es una anunciación del amor de Dios, del amor que creó a los hombres unos para otros y puso la fuerza del amor y la virtud de amar en sus corazones. Ese amor es el que obliga al amor humano a esforzarse hasta el máximum por conservar la unión a través de todas las dificultades.

San Pablo acoge las palabras del Señor cuando dice: "Cuanto a los casados, precepto es no mío, sino del Señor, que la mujer no se separe del marido, y de separarse, que no vuelva a casarse o se reconcilie con el marido y que el marido no repudie a la mujer" (*I Cor.* 7, 10-11). Cfr. *I Cor.* 7, 39; *Rom.* 7, 2.

c) *En la época de los Padres* hay unanimidad desde el principio sobre la indisolubilidad del matrimonio (San Justino, Orígenes, Tertuliano). Desde el siglo IV, sin embargo, se relaja en algunos Padres la condición de la indisolubilidad del matrimonio, al parecer por influencia de la legislación civil. En San Basilio y en San Epifanio encontramos la opinión de que en caso de adulterio está permitido a la parte inocente contraer nuevo matrimonio. En realidad la doctrina de la indisolubilidad del matrimonio tropieza con muchas resistencias; así debe interpretarse la declaración del Sínodo de Arlés (314), que en el canon 10 recomienda indulgencia y tolerancia para los que contraen segundas nupcias después del adulterio de uno de los cónyuges. A pesar de estas indecisiones, la

Iglesia estuvo siempre fundamentalmente de parte de la indisolubilidad conforme a las palabras de Cristo.

San Agustín ve en la indisolubilidad uno de los bienes del matrimonio: "Triple es el bien del matrimonio: fidelidad, hijos y sacramento. La fidelidad significa que no se tiene comercio carnal fuera del matrimonio con ningún otro o con ninguna otra. La descendencia significa que los hijos son aceptados con amor, cuidados con bondad de corazón y educados en el temor de Dios. El sacramento, finalmente, significa que el matrimonio no puede ser disuelto y que el cónyuge separado no puede convivir con otro para engendrar hijos; este debe ser el fundamento del matrimonio, con lo que se ennoblece la fecundidad natural y a la vez se pone límite al deseo desenfrenado" (*Explicación del Génesis*, 9, 7, 12). "El vínculo del matrimonio es tan ensalzado en la santa Escritura, que una mujer repudiada por su marido, no puede casarse mientras él viva, ni un marido abandonado por su mujer puede convivir con otra antes de que la primera haya muerto. El Señor fortaleció el bien del matrimonio también en el Evangelio, no sólo porque prohibió repudiar a la esposa, excepto en caso de infidelidad, sino porque aceptó la invitación a sus bodas... En todos los pueblos y entre todos los hombres el bien del matrimonio ha sido la prole y la casta fidelidad. En el pueblo de Dios lo es además la santidad del sacramento, por el que está estrictamente prohibido, incluso a la mujer separada, volverse a desposar, para tener hijos, mientras viva su marido. Y aunque ésta fuera la única razón, el matrimonio no sería disuelto, a no ser en caso de que muera uno de los cónyuges, a pesar de que no se tengan hijos, fin por el cual fué contraído el matrimonio" (*De bono matrimonii* 3, 3; 24, 32).

San Juan Crisóstomo dice explicando la primera *Epístola a los Corintios* (7, 39), en relación a *I Cor.* 7, 10: "¿Qué especie de ley nos da San Pablo? Dice: la mujer está sujeta al vínculo. Por tanto, no puede separarse mientras viva su marido, ni convivir con otro hombre ni contraer otro matrimonio. Y observa con qué cuidado pondera las palabras según su significación. Pues no dice: Debe convivir con su marido mientras viva él, sino que dice: la mujer está sujeta al vínculo mientras viva su marido. Por tanto, aunque reciba carta de repudio y abandone la casa, y vaya a casa de otro, permanece sujeta al vínculo y es adúltera... No me cites las leyes de los que están fuera. Ellos mandan dar carta de repudio y separarse. Pero Dios, en aquel día, no juzgará por esas leyes, sino conforme a las que El mismo ha dictado."

d) La indisolubilidad del matrimonio sacramental se funda en definitiva en su relación a la comunidad entre Cristo y la Iglesia. Del mismo modo que Cristo no se separará ya de su cuerpo, la Iglesia, los cónyuges, en cuya unión se representa la comunidad entre Cristo y la Iglesia, no se separarán ya. "Cuando... dos hombres bautizados se administran el sacramento del matrimonio, introducen una realidad nueva en las formas del vínculo de su vida y de su amor, aparentemente iguales que antes: esa realidad nueva es el vínculo de Cristo y de la Iglesia y en ese vínculo de amor están ellos ligados ahora. Lo que les mantiene juntos no es su comprensión psicológica o su amor natural; lo que les une es el amor de Cristo y de la Iglesia. Lo que el marido que vive en matrimonio sacramental da a su mujer no es distinto, en apariencia, de lo que ocurre en el matrimonio no sacramental, y, sin embargo, da mucho más: regala a su esposa, bajo el signo natural de su amor, el amor y vida de Cristo a quien él representa en esa comunidad de vida, y viceversa, lo que la mujer que vive en matrimonio sacramental da a su marido en su entrega y fidelidad no es sólo lo que brota de su ser natural, sino que es la entrega y fidelidad que ofrece a su esposo Cristo la Iglesia, representada por la esposa cristiana en el vínculo con su marido. Es, pues, claro que la razón de trastorno y desorden interior aducida para separar un matrimonio civil no puede aplicarse al matrimonio sacramental, porque su contenido —unidad de vida y amor entre Cristo y la Iglesia—no puede ser trastornado. Y esta unión y vínculo existen, según las leyes del orden sacramental, mientras existan los signos a que está ligado, es decir, mientras existan los dos hombres que soportan el vínculo. Del mismo modo que la realidad del cuerpo de Cristo deja de existir en la Eucaristía cuando el pan pierde su forma y se corrompe, el vínculo de vida entre Cristo y la Iglesia deja de existir cuando el vínculo entre esos dos hombres se disuelve por la muerte de uno de ellos. Ese es el único término y fin del matrimonio sacramental perfecto" (J. Pinsk, *Die sakramentale Welt*, 129-130).

La indisolubilidad perfecta atañe en sentido estricto sólo al matrimonio consumado, que es el único matrimonio perfecto. El matrimonio rato y no consumado puede ser disuelto en determinadas circunstancias. Cfr. sobre esto la teología moral y el derecho canónico.

e) La indisolubilidad en el matrimonio no es puesta en duda por el modo en que San Mateo transcribe las palabras de Jesús.

Según *Mt.* 5, 31-32, dice Jesús: "El que repudiare a su mujer, dela libelo de repudio. Pero yo os digo que quien repudia a su mujer, excepto el caso de fornicación, la expone al adulterio, y el que se casa con la repudiada comete adulterio." Y en *Mt.* 19, 9 se dice: "Y yo digo que quien repudia a su mujer (salvo caso de adulterio) y se casa con otra, adultera." Los evangelistas Marcos y Lucas no citan las mismas palabras. Sin embargo, no puede dudarse de su genuinidad y autenticidad, pues están en todos los manuscritos griegos y en todas las traducciones. Tampoco puede decirse que Cristo permite con estas palabras una separación de mesa y lecho, pero no la separación perfecta. La idea de una separación de mesa y lecho no podía ocurrírseles a sus oyentes, porque les era completamente ajena. En las palabras de Jesús se trata de la cuestión de si es posible o no una separación perfecta. La Iglesia oriental y la mayoría de los teólogos protestantes defienden la opinión de que Cristo propone como razón suficiente para la disolución y nuevo matrimonio la fornicación. Pero tal interpretación es imposible. Se deduce del contexto en que están los dos lugares citados de San Mateo; el primero es una parte del sermón de la montaña. Jesús dijo que había venido a cumplir la ley; como cumplimiento de la ley deben ser entendidas sus advertencias sobre el matrimonio. El repudio de la mujer, es decir, la separación de ella, contradice la esencia del matrimonio y los deberes impuestos por él. Es un pecado más grave que la mirada lujuriosa, condenada inmediatamente antes (*Mt.* 5, 28) por el Señor. (Sólo se habla del hombre que por su culpa abandona o repudia a su mujer. De él se dice que peca contra la mujer. El texto no dice que el marido induzca a la mujer a cometer adulterio al darle ocasión de buscar una nueva unión matrimonial.) Jesús no reconoce ningún motivo para repudiar a la esposa; si lo hubiera reconocido, hubiera estado de acuerdo con *Deut.* 24, 1 y hasta hubiera elevado a la categoría de ley el uso del AT; la solemne introducción "pero yo os digo" con que se expresa la oposición a la ley antigua carecería entonces de sentido; sólo tiene sentido si deroga la validez de la razón de disolver el matrimonio, dada en *Deut.* 24, 1, de forma que la ley de la indisolubilidad no admita excepción alguna. Ofrecen una gran dificultad las palabras antes citadas, que parecen admitir una excepción. Pero aunque no puedan ser interpretadas satisfactoriamente, está claro el hecho de que no existe ninguna razón para disolver el matrimonio. K. Staab, *Die Unauflöslichkeit der Ehe und die sog. "Ehebruchsklauseln" bei Mt. 5, 32 und 19, 9*, en "Festschrift

Eduard Eichmann zum 70. Geburtstag", edit. por M. Grabmann y K. Hofmann, 1940, 435-452, ofrece la siguiente solución: *lógou porneias* es la traducción de la expresión *ervath dabar* del *Deuteronomio* (24, 1). Por tanto, es en cierto modo una cita en boca de Cristo. Cristo cita la razón de disolución dada en *Deut.* 24, 1 y toma posición ante ella. No significa la palabra griega παρεκτός, por regla general, *excepto, prescindiendo de, a excepción de,* sino *fuera, afuera.* La palabra no especifica o define una parte separándola del todo, sino que expresa que algo está fuera de una totalidad, de una relación objetiva o de una relación de sentido. Las palabras en cuestión significan, pues, que la concesión hecha en *Deut.* 24, 1 no debe tener ya validez.

Por lo que respecta al contexto de *Mt.* 19, 9, ocurre que los fariseos pretenden enmarañar a Jesús con las disputas de las escuelas Hillels y Schammajs. Ambas escuelas interpretan *Deut.* 24, 1 de modo distinto y opuesto. La segunda decía que la disolución del matrimonio sólo debe permitirse en caso de un suceso vergonzoso y la primera decía que podía permitirse por cualquier razón (por ejemplo, por haber echado demasiada sal a la sopa). En su contestación Jesús no se mete en la disputa de las escuelas, sino que subraya, refiriéndose al *Gen.* 1, 27 y 2, 24, que en el matrimonio los esposos se hacen una sola carne y que los hombres no pueden separar lo que Dios unió. Por tanto, Cristo deroga expresamente la concesión hecha por Dios en el AT. En esto está el punto culminante de su disputa con los judíos. Si reconociera como válida la razón de disolución dada en el *Deuteronomio,* su derogación de la concesión viejotestamentaria sería ineficaz y no tendría sentido. En realidad los oyentes no dedujeron nada parecido de las palabras de Jesús; aparece claro en la reacción de los discípulos, que se asustan de las palabras de Jesús; para ellos son incomprensibles y por eso preguntan de nuevo a Cristo sobre la cuestión de la disolución del matrimonio. No hubiera tenido ningún motivo para asustarse si hubieran visto en las palabras de Jesús alguna posibilidad de disolver el matrimonio.

Por muy difícil que sea interpretar las palabras μή ἐπὶ πορνείᾳ, no pueden ser entendidas como que Cristo hubiera hecho en ellas una excepción a la ley de la indisolubilidad del matrimonio. Staab intenta en el artículo antes citado explicar esas palabras indicando que μή se usa a menudo en el lenguaje corriente en sentido prohibitivo, sin que se refiera necesariamente al verbo de la oración, bien sea porque el sentido de la oración anterior es claro o que la cues-

tión sea evidente por sí misma. Por tanto, no debe traducirse: "excepto en caso de fornicación", sino: "ni siquiera en caso de fornicación" debe ser disuelto.

El hecho de que San Mateo tenga esa adición que falta en San Marcos y en San Lucas tiene buenas razones. San Mateo escribe para los cristianos judíos, que están familiarizados con la legislación matrimonial viejotestamentaria y con las disputas de las escuelas, y por eso deben ser adoctrinados sobre la idea que Cristo tenía del *Deut.* 24, 1 y de las discusiones de las distintas escuelas. San Marcos y San Lucas escriben para los cristianos convertidos del paganismo y no necesitaban, por tanto, aludir a la posición de Cristo respecto a ese texto y a las disputas de las escuelas. A. Ott, *Die Auslegung der neutestamentlichen Texte über die Ehescheidung*, 1911; Ibíd., *Die Ehescheidung im Matthäusevangelium*, 1939; confróntese J. Schmid en "Theologische Revue" 49 (1940), 56-59.

Se aclara aún más la cuestión teniendo en cuenta la afirmación que sigue a ambos textos: quien desposa a una repudiada, comete adulterio. O esta afirmación tiene validez universal de manera que se comete adulterio incluso desposando a una mujer que ha sido repudiada por fornicación—y entonces la adición sobre la fornicación no es razón para disolver el matrimonio—o la afirmación sólo vale de los que desposan a una mujer repudiada por otra razón que no sea la fornicación; entonces las palabras de Cristo concederían a los fornicarios y culpables una situación más favorable y privilegiada que a los que fueron repudiados por otras razones menos importantes; suponer tal cosa sería contradecir la seriedad con que Jesús habla de la santidad del matrimonio.

J. Schmid dice comentando el texto: "Como por razones lingüísticas no es posible interpretar la cláusula más que en sentido exclusivo y de excepción, debe ser interpretado como referido solamente a la negación de la convivencia matrimonial (separación de mesa y lecho) (cfr. *I Cor.* 7, 11), que permite sin duda la separación de los cónyuges, pero no permite contraer nuevas nupcias. Por lo demás tal forma de separación era completamente extraña para los judíos de la época de Jesús... Como en las demás antítesis, también aquí las consideraciones jurídico-sociales son sustituídas por las éticas; tal situación está expresada en el hecho de que se carga al marido la responsabilidad del adulterio y que se comete en el nuevo matrimonio contraído por la mujer a quien él repudió. Y al quitársele al marido el derecho de repudiar a su esposa, ésta es equiparada a él en cuanto personalidad ética."

BIBLIOGRAFIA

Véanse los manuales de dogmática, comentarios de la Escritura y teologías bíblicas citados en el § 1.

§§ 222-291: K. ADAM, *Das Wesen des Katholizismus*, 12.ª edic. 1919. P. ALBRIGI, *Sacra Liturgia*. I. *Sacramenti e i Sacramentali*, Vicenza, 1942. F. AMIOT, *L'enseignement de S. Paul*, 1938. H. ASMUSSEN, *Das Sakrament*, Stuttgart, 1948 (pr.). Idem, *Die Kirche und das Amt*, 1939. R. BACCARI, *La volontà nei sacramenti*, Milán, 1941. P. BAIL, *Die Haupttypen der neueren Sakramentslehre*, 1926 (prot.). J. BARBEL, C. S. S. R., *Quellen des Heils. Die Sakramente der katholischen Kirche*, Remich (Luxemburgo), 1947. O. BAUHOFER, *Die Heimholung der Welt*, 1937. J. BECKMANN, *Vom Sakrament bei Calvin*, 1927. H. BETTI, O. F. M., *Notes de littérature sacramentaire*, en "Rech. Théol. anc. et. méd." 28 (1951), 211-237. E. BEVAN, *Symbolism and Belief*, London, 1938. E. BISER, *Das Christusgeheiminis der Sakramente*, Heidelberg, 1950. L. BILLOT *De ecclesiae sacramentis*, 1. vol. 6.ª edic. 1924; 2. vol. 7.ª edic. 1930. FR. BLANKE, *Zwinglis Sakramentenanschauung*, en "Theol. Blätter" 10 (1931), 282-290. J. BONETTI, C. P. S., *Ancora del Potere extrasacramentale*, en "Div. Thom." P. 52 (1949), 65-76. Idem, *Il potere di ordine extrasacramentale e sua importanza nella teologia di S. Thomaso*, en "Div. Thom." P. 51 (1948), 136-145. F. BOURASSA, S. J., *Verum Sacrificium*, en "Scienc. Eccl. Montreal" 3 (1950), 146-182; 4 (1951), 91-139. C. BOZZOLA, S. J., *De Sacramentis*, Nápoles, 1948. CH. DE CLERCQ, *Des Sacraments*, París, (1948). Idem, *De sakramenten en de Ostersche kerken*, en "Coll. Mechl" 5 (1931), 5-26. J. CONNELL, C. S. S. R., *De Sacramentis Ecclesiae*, Salzburg, 1933. O. CULLMANN, *Les sacraments dans l'evangile johannique*, "Ét. Hist. Phil. Rel." 96. F. DAN-

DER, S. J., *Summarium Theologiae dogmaticae. De Sacramentis Christi.* Innsbruck, 1950. J. DANIÉLOU, S. J., *Bible et liturgie. La théologie biblique des sacraments et des fêtes d'après les Pères de l'Eglise,* París, 1951. Idem, *Sacramentum futuri. Etudes sur les origines de la typologie biblique,* París, 1950. F. DELEKAT, *Die Heiligen Sakramente und die Ordnungen der Kirche,* Berlín, 1940. L. DENIS, S. J., *Elementa theologiae dogmaticae. Tractatus de Sacramentis,* Braine-le-Comte, 1947. E. DORONZO, O. M. I., *Sacramentum tantum,* en "Rev. Un. Ottawa" 10 (1940), 22-44. Idem, *Originis et evolutionis doctrina de re et sacramento brevis delineatio,* en "Rev. Un. Ottawa" 4 (1934), 213-228. Idem, *De sacramentis in genere,* Milwaukee, 1946. L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien,* 1903. D. VAN DEN EYNDE, O. F. M., *Les définitions des sacraments pendant la première période de la théologie scolastique,* en "Anton." 24 (1949), 183-228; Louvain, 1950. O. FALLER, S. J., *Ambrosius, der Verfasser von "De sacramentis",* en "ZkTh" 64 (1940), 1-4; 81-101. L. FANFANI, O. P., *Teologia per tutti secondo la dottrina di S. Tommaso. I Sacramenti,* Rom. 1946. H. M. FERET, O. P., *"Sacramentum-Res" dans la langue théologique de saint Augustin,* en "Rev. Scienc. phil. théol" 29 (1940), 218-243. A. FERLAND, P. S. S., *Commentarius in Summam D. Thomae. De sacramentis in communi,* Montreal, 1938. Idem, *Commentarius in Summam D. Thomae. De sacramentis in speciali. De novissimis,* Montreal, 1940. FRANZELIN, *De sacramentis in genere,* 1901, 4.ª edic. R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *L'oblation toujours vivante au Cœur du Christ,* en "Vie Spir." 57 (1938), 247-257. J. DE GHELLINCK-E. DE BACKER-J. POUKENS-G. LEBACQZ, *Pour l'histoire du mot "sacramentum",* 1924 (Spicil. S. Lovan. 3); "Theol. Revue" 24 (1925), 41-47. J. DE GHELLINCK, *Un chapitre dans l'histoire de la définition des sacraments au XII siècle,* en "Mélanges Mandonnet", 1930. N. GIHR, *Die Sakramente der katholischen Kirche,* 3.ª edición, 1921. M. GOGUEL, *Le rôle de l'apôtre Paul dans la constitution des sacraments chrétiens,* en "Rev. Hist. Rel." 117 (1938), 170-204. R. GONZÁLEZ, *La doctrina de Melchor Cano en su "Relectio de sacramentis",* en "Rev. Esp. Teol." 5 (1945), 477-495. A. GOODIER, S. J., *Jesus Christus als Opferlamm unter den Menschen,* Innsbruck, 1937. G. GOUBIL, *Les sacraments,* 1933, 3.ª edic. R. GRABER, *Christus in seinen heiligen Sakramenten,* München, 1937. J. HAVET, *Les sacraments et le rôle de l'Esprit-Saint d'après saint Isidor de Séville,* en "Ephem. theol. Lovan." 16 (1939), 32-93. C. G. HERZOG, S. J., *Channels of Redemption. The Sacraments, their Institution, Nature, Effect,* New York, 1931. FR. HEILER, *Die katholische Kirche des Ostens und Westens,* vol. I, *Urkirche und Ostkirche,* 1937 (pr.). Idem, *Die Stufen der Sanctificatio sacramentalis,* en "Div. Thom. Fr" 16 (1938), 129-160. E. HUGON, *De Sacramentis in communi et in speciali ac de Novissimis (Tractatus dogmatici ad modum commentarii in praecipuas quaestiones dogmaticas Summae Theol. D. Thom. Aquinatis),* París, 1931. J. HUHN, *Die Bedeutung des Wortes "sacramentum" beim Kirchenvater Ambro-*

sius, 1928. E. O. JAMES, *Origins of Sacrifice*, en "Theology" 27 (1933), 117-118. Ch. JOURNET, *Le régime de la chrétienté sacrale*, en "Nova et vetera" 14 (1939), 244-267. H. KALLIES, *Der lutherische Sakramentsbegriff*, 1908. D. KLEIN, O. F. M., *Was ist Opfer?*, en "Theol. prakt. Quartalschr" 91 (1938), 429-455. Idem, *De fine sacraficii*, en "Antonianum" 13 (1938), 3-18. Idem, *De distinctione oblatorum secundum Aquinatum*, en "Antonianum" 12 (1937), 105-124. Idem, *De dono dei in sacrificio offerendo*, en "Antonianum" 11 (1936), 117-134. G. KOERPERICH, *De substantia sacramentorum iuxta Concilium Tridentinum*, en "Coll. Namurc." 30 (1936), 325-334. A. KOLPING *Sacramentum Tertulianum*, 1.ª parte: *Untersuchungen über die Anfänge des cristlichen Gebrauchs der Vokabel sacramentum*, Münster, 1948. M. D. KOSTER, O. P., *Symbol und Sakrament*, en "Die neue Ordn." 1 (1947), 385-403; 2 (1948), 297-321. N. KRAUTWIG, *Sittliche Tugend und Sakrament*, en "Wiss. u. Weish." 9 (1942), 100-109. A. F. KRUEGER, *Synthesis of sacrifice according to S. Augustin. A study on the sacramentality of Sacrifice*, Mundelein (U. S. A.), 1950. E. LAMPERT, *The Divine Realism towards a theology of the sacraments*, London, 1944. A. M. LANDGRAF, *Beiträge der Frühscholastik zur Terminologie der allgemeinen Sakramentenlehre*, en "Div. Thom." Fr. 29 (1951), 3-34. Idem, *Die Einführung des Begriffspaares opus operans und opus operatum in die Theologie*, Ib. 211-223. J. LECHNER, *Die Sakramentenlehre des Richard von Mediavilla*, 1925. G. VAN DER LEEUW, *Sakramentstheologie*, Nijkerk, 1949. H. LENNERZ, *Salva illorum substantia*, en "Gregor." 3 (1922), 385 sigs., 524 sigs. P. LIEGER, *Das römische Rituale nach der Vatikanischen Ausgabe übersetzt*, 1938. A. J. MACDONALD, *Berengar and the Reform of Sacramental Doctrine*, en "Theology" 23 (1931), 44-47. A. VON MALTZEW, *Die Sakramente der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes*, 1898. A. MANCINI, S. D. B., *Il potere di ordine extrasacramentale*, en "Div. Thom." P. 52 (1949), 49-64. Idem, *Il Sacrificio nel primitivo culto cristiano. Contributo alla teologia paolina*, en "Scuol. Catt. ser." 6, 14 (1929), 423-432. H. G. MARSTI, *The Use of mysterion in the Writings of Clement of Alexandria with Special Reference to His Sacramental Doctrine*, en "Journ. Theol. Stud.", 1936, 64-80. E. MASURE, *Le sacrifice chrétien*, en "Vie Spir." 57 (1938), 225-246. M. MATRONOLA, O. S. B., *Un testo inedito di Berengario di Tours e il Concilio Romano del 1079*, Milán, 1936. W. MAURER, *Bekenntnis und Sakrament*, Berlín, 1939. VAN DER MEER, *Sacramentum chez Augustin*, en "Maison-Dieu" 13 (1948), 50-64. FR. MEISTER, *Die Vollendung der Welt im Opfer des Gottmenschen*, Freiburg, 1938. PH. H. MENOUD, *La définition du sacrament selon le Nouveau Testament*, en "Rev. Théol. Philos.", 1950, 138-147. W. MICHAELIS, *Die Sakramente im Johannesevangelium*, Bern, 1946 (ev.). A. MICHEL, *Sacraments*, en "Dict. Théol. Cathl." 14 (1938), 485-644. Y. DE MONTCHEUIL, *Les protestants libéraux et la doctrine catholique des sacraments*, en "Mélanges théol.", 83-92, París, 1946. E. MOUREAU, *Sacramenta: "res Eccle-*

sia", en "Rev. Eccl. Liège" 30 (1938-39), 317-321. E. NEVEUT, C. M., *La théologie sacramentaire de Saint Augustin*, en "Div. Thom." P. 34 (1931), 3-27. Idem, *Le désir das Sacraments*, en "Rev. Thom." 19 (1936), 313-330. G. NICOTRA, *Dottrina di Cipriano sull'efficacia dei Sacramenti*, en "La Scuola Cattol." 68 (1940), 496-504. Idem, *Alcune Osservationi sulla dottrina sacramentaria di Cipriano*, Ib. 583-587. Idem, *Dottrina Sacramentaria ed ecclesiologica presso i Donatisti*. Ib. 70 (1942), 141-147; 227-236. W. NIESEL, *Zwinglis "spätere" Sakramentsauffassung*, en "Theol. Blätter" 11 (1932), 12-17. H. NOLDIN, *De sacramentis*, 17.ª edic., 1925. PH. OPPENHEIM, *Vom Wesen und sozialen Charakter der Sakramente*, en "Liturg. Leben" 4 (1937), 189-204. J. H. OSWALD, *Die dogmatische Lehre von den h. Sakramenten*, 4.ª edición, 1894. L. OTT, *Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur unter besonderer Berücksichtigung der Viktorinerkreise*, 1937. J. PASCHER, *Die Liturgie der Sakramente*, 1955². F. PELSTER, S. J., *Ugo da S. Vittore e la sua dottrina sui sacramenti*, en "Civ. Catt." 1 (1933), 273-275. J. PINSK, *Die sakramentale Welt*, Freiburg, 1941. A. PIOLANTI, *De Sacramentis*, Rom. 1947². Idem, *I sacramenti*, Florencia, 1956. W. N. PITTENGER, *Sacraments, Signs and Symbols*, Chicago, 1949. B. POSCHMANN, *Handbuch der Dogmengeschichte*, IV: *Sakramente und Eschatologie*, Fasc. 3, 1951. K. PRÜMM, *Mysterion und Verwandtes bei Athanasius*, en "ZkTh" 63 (1939), 350-359. Idem, *Mysterion und Verwandtes bei Hippolyt*, Ib. 60 (1936), 577-590. J. PUIG DE LA BELLACASA, S. J., *De sacramentis in genere*, Barcelona, 1941. P. POURRAT, *La théologie sacramentaire*, 1910, 4.ª edic. F. PROBST, *Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christlichen Jahrhunderten*, 1872. H. RAHNER, *Eine Theologie der Verkündigung*, 2.ª edic., 1939. G. RAMBALDI, S. J., *La proposizione 17 di Alessandro VIII ed il potere della Chiesa sui sacramenti*, en "Gregor." 31 (1950), 114-124. J. M. RESTREPO-JARAMILLO, *Tertuliano y la doble fórmula simbólica*, en "Gregorianum" 15 (1934), 3-58. J. RIVIERE, *Le sacrifice du Père dans la redemption d'après saint Ambroise*, en "Rev. Scienc. relig." 19 (1939), 1-23. Idem, *Contribution à la théologie du sacrifice. A propos du martyre de saint Laurent* en "Rev. Scienc. rel." 15 (1935), 220-226. M. ROSATI, *La teologia sacramentaria nella lotta contro la simonia e l'investitura laica nel s. XI*, Tolentino, 1951, L. ROUZIC, *Les Sacrements en Général*, París, 1932. P. RUPPRECHT, O. S. B., *Sacrificium Mediatoris. Die Opferanschauungen des Aquinaten*, Freiburg, 1934; Cfr. "Div. Thom. Fr." 9 (1931), 293-308; 11 (1933), 411-426. R. RUSSEL, *The Concept of a Sacrament in St. Augustine*, "Eastern Churches Quaterly" 1 (1936), 73-79; 121-131. J. B. SASSE, *Institutiones theologicae ecclesiae*, 1897 sigs. P. SCHANZ, *Die Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche*, 1893. P. A. M. SCHEMBRI, Ord. S. Aug., *De Sacramentis*, Turín-Roma, 1931. F. SCHMID, *Die Gewalt der Kirche bezüglich der Sakramente*, en "ZkTh", 1908, 43-54; 254-288. SCHOELLING, *Les sacrements*. Trad. ABBÉ GUILLAUME, Mühlhausen, 1937.

J. K. SHRYOCK, *A Theory of the Sacraments*, en "Angl. theol. Rev." 28 (1946), 28-35. R. SILIC, O. F. M., *S. Bonaventurae de morali causalitate Sacramentorum doctrina fuitne in detrimentum doctrinae ejus de Ecclesia?*, en "Collect. Francisc. Slav." 2 (1937), 296-358. E. SIMONIS, O. F. M., *Scotus en het Sacrificie*, en "Alg. Nerd. Euch. Tijdschr." 9 (1930), 3-13. R. SNOEKS, *Le "Traité du Saint Sacrament" du cardinal Perron*, en "Eph. Theol. Lov.", 1949, 42-60. TH. SOIRON, O. F. M., *Der sakramentale Mensch. Vom Sinn und Aufbau der Sakramente*, Freiburg, 1949. F. SPEDALIERI, *Il lib. I del "De Sacramentis" di Ugo di S. Vittore in un manoscritto della Biblioteca Naz. di Torino*, en "Gregorianum" 20 (1939), 264-272. W. SPENS, *The Sacraments of the Church*, en "Theology" 23 (1931), 122-130. C. STANGE, *Die Lehre von den Sakramenten* (prot.), 1920. J. STRAKE, *Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auxerre*, 1917. M. DE LA TAILLE, *The Mystery of Faith*, II: *The sacrifice of the Church*, trad. por J. Carroll, London, 1950. FR. TAYMANS D'EYPERNON, S. J., *La Sainte Trinité et les Sacraments*, Bruxelles-Paris, 1949. A. TEETAERT, *La sacramentologia di S. Antonio*, en "S. Antonio, dottore della Chiesa", Vaticano, 1947. THOMAS V. AQUIN, DEUTSCHE THOMASAUSGABE, vol. 29: *Die Sakramente*, 1935. J. B. UMBERG, *Systema sacramentarium quod ex notionibus de sacramentis in genere exaravit et composuit*, Innsbruck, 1930. Idem, *Die Bedeutung des tridentinischen "salva illorum substantia"*, en "ZkTh" 48 (1924), 161-195. J. J. USABIAGA, S. S. S., *La unicidad del sacrificio de N. S. Jesucristo según San Pablo*, en "Rev. Euc. del Clero" 15 (1935), 42-52. A. VILLIEN *Les sacrements, Histoire et liturgie*, 1931. W. DE VRIES, S. J., *Sakramententheologie bei den Nestorianern*, Rom. 1947. Idem, *Sakramententheologie bei den Syrischen Monophysiten*, Rom. 1940 (Pont. Ints. Orient. Stud,), Idem, *Der "Nestorianismus" Theodorus von Mopsuestia in seiner Sakramentenlehre*, en "Orient. Christ. Per." 7 (1941), 91-148. H. WEISWEILER, S. J. *Maître Simon et son groupe. De Sacramentis*, en "R. M. Martin, O. P., Pierre le Mangeur. De Sacramentis", texto inédito, Louvain, 1937. L. WINTERSWIL, *Laienliturgik*, 1938.

§ 223: las obras citadas para los §§ 222-291. Además de: A. D'ALES-J. COPPENS, *Baptême:* "Dict. Bibl.", Suppl. 1 (1928), 852-924. H. U. v. BALTHASAR, *Le Mysterion d' Origène;* en "Rech. de sciences relig." 26 (1936), 513-562; 27 (1937), 38-64. G. C. BERKOUWER, *Dogmatische Studiën. De Sacramenten*, Kampen, 1954. H. BETTI, *Notes de littérature sacramentaire*, en "Rech. de théol. anc. et méd." 18 (1951), 211-237. H. BOUESSÉ, *Le Saveur du Monde*. 4: *L'Economie sacramentaire*, Chamberéry Leysse, 1951. J. DANIÉLOU, *Bible et liturgie. La théologie biblique des sacrements et des Fêtes d'après les Pères de l'Église*, París, 1951. A. FRIES, *Quaestiones super quartum librum sententiarum Hervaeo Natali OP vindicatae*, en "Angel." 13 (1936), 498-533. FRUTSAERT, *La définition du sacrement dans S. Thomas*, en "Nouv. Rev. Théol." 55

(1928), 401-409. N. M. HARING, *Berengar's Definitions of Sacramentum and their influence on Mediaeval Sacramentology*, en "Mediaev. Stud." 10 (1948), 109-146. V. HEYNCK, *Die Verteidigung der Sakramentenlehre des Duns Skotus durch den Franziskaner John Fisher gegen die Anschuldigungen Luthers*, en "Franzisk. Stud." 24 (1937), 165-175. E. HOCEDEZ, *La conception augustinienne de Sacrement dans la tract. 80 in Joannem*, en "Rech. de scienc. relig." 9 (1919), 1-29. L. HÖDL, *Die Grundfragen der Sakramentenlehre nach Herveus Natalis O. P. († 1323)*, en "Münch. Theol. Studien" 10 (1956). FR. HOFMANN, *Der Kirchenbegriff des heiligen Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung*, 1933. A. W. HOPKINS, *The seven sacraments*, London, 1945. G. JOUASSARD, *Témoignages peu remarqués de saint Iréné en matière sacramentaire*, en "Rech. Sc. Rel." 42 (1954), 528-539. M. JUGIE, *Theologia dogmatica Orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, vols. 1-5 (París, 1926-1935). A. L. LILLEY, *Sacraments. A study of some moments in the attempt to denife their meaning for christian worship*, London. 1928. G. MARTELET, *Sacrements. Figures et Exhortation en I Cor. X, 1-11*, en "Rech. de Sc. Rel." 44 (1956), 323-359. C. MOHRMANN, *Sacramentum dans les plus anciens textes chrétiens*, en "Harvard Theol. Review" 47 (1954), 141-152. C. OTIOU, *Étude historique sur la notion du sacrement depuis la fin du Ier siècle jusqu'au Concile de Trente*, Montauban, 1899. L. OTT, *Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik unter besonderer Berücksichtigung des Viktorinerkreises* (Beitr. z. Gesch. d. Phil. u. Theol. d. MA. 34), 1937. M. M. PHILIPSON, *Les sacrements dans la vie chrétienne*, París, 1946. M. PREMM, *Katholische Glaubenskunde*, vol. III: I. *Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe, Firmung, Eucharistie*, Wien, 1954. J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München, 1954. A. M. ROGUET, O. P., *S. Thomas d'Aquin. Somme théologique: Les sacrements*. III qq. 60-65, traducción francesa, París, 1945. H. SCHILLEBEECKX, O. P., *De sacramentele heilseconomie, Theol. bezinning op S. Thomas' sacramentenleer in het licht van de traditie en van de hedendaagse sacramentsproblematiek*, Bilthoven/Antwerpen, 1952. JOH. SCHNEIDER, *Die Taufe im Neuen Testament* (Stuttgart, 1952). A. D. SERTILLANGES, *Les sept sacrements de l'Église* París, 1912. P. SMULDERS, S. J., *A Preliminary Remark on Patristic Sacramental Doctrine: The Unity of the Sacramental Idea*, en "Bijdragen" 15 (1954), 25-30. G. SÖHNGEN, *Der Wesensaufbau des Mysteriums*, Bonn, 1938. Idem, *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium*, 2.ª edic., Bonn, 1940. Idem, *Die Einheit in der Theologie. Gesammelte Abhandlungen, Aufsätze, Vorträge*, München, 1952. TH. SOIRON, *Das Mysterium Christi als Grundlage der Sakramentstheologie*, en "Wiss. und Weish." 12 (1949), 2-10. C. SPALLANZANI, *La nozione di sacramento in s. Agostino*, en "La Scuola cat.", 1927, 175-188. E. STAKEMEIER, *La dottrina di Tertulliano sui sacramenti in genere*, en "Revista storico-critica delle scienze teol." IV (1908), 282 sigs., 645 sigs.

J. STIGLMAYR, *Die Lehre von den Sakramenten und der Kirche nach Pseudo-Dionysius*, en "Zeitschr. f. kath. Theol." (1908), 246-303. J. TYCIAK, *Der siebenfältige Strom aus der Gnadenwelt der Sakramente*, Freiburg/Brsg. 1954. A. VANNESTE, *De Sacramentele Heilseconomie*, en "Coll. Brug." 50 (1954), 47-59. A. VILLIEN, *Les sacrements, histoire et liturgie*, París, 1931. R. S. WALLACE, *Calvin's doctrine of the Word and Sacrament*, 1953. E. WALTER, *Quellen lebendigen Wassers. Von der Fülle der sieben Sakramente*, Freiburg/Brsg., 1953. K. ZISCHÉ, *Die Sacramentenlehre des Wilhelm von Auvergne*, Breslau, 1911. B. BISCHOFF, *Zur Frühgeschichte des mittelalterlichen Chirographum*, en "Archivalische Ztschr." 50/51 (1955), 297-300.

§ 224: A. D'ALES, *L'Orphisme*, en "Rech. Sc. Rel." 28 (1938), 134-139. L. ALLEVI, *Ellenismo e Christianismo*, Milán, 1934. J. B. ALLO, *L'Evangile en face du syncrétisme paien*, 1910. A. ANWANDER, *Wörterbuch der Religion*, Würzburg, 1948. Idem, *Einführung in die Religionsgeschichte*, München, 1930. J. J. BACHOFEN, *Gesammelte Schriften 5: Die Unsterblichkeitslehre der orphischen Theologie auf den Grabdenkmälern des Altertums*, Berlín, 1938. B. BARTMANN, *Dogma und Religionsgeschichte*, 1922. L. BEIRNAERT, *La dimension mythique dans le sacramentalisme chrétien*, en "Eranos-Jahrb." 17 (1949), 254 sig. Idem, *Le Symbolisme Ascensionnel dans la Liturgie et la Mystique Chrétiennes*, Ib. 1950, 41-64. E. R. BEVAN, *Hellenism and Christianity*, London, 1930. F. BLOME, *Die christliche Osterfeier babylonischen Ursprungs?*, en "Theol. Glaube", 1936, 571-588. Idem, *Die Opfermaterie in Babylon und Israel* 1.ª parte, Rom. 1934. P. BOENDERMAKER, *Paulus en het Orphisme*, Amsterdam, 1930. J. BÖHM, *Mithrazismus und Christentum*, en "Past. Bon" 43, (1932), 273-282. C. BONNER, *A Dionysiac Miracle at Corinth*, en "Amerik. Journal Archaol.", 1929, 369-375. A. BOULANGER, *L'orphisme*, en "Rev. Et. Anc." 39 (1937), 45-48. Idem, *Le salut selon l'Orphisme*, en "Mémorial Lagrange", 69-79, París, 1940. P. BOYANCÉ, *Sur l'orphisme*, en "Rev. Et. Anc." 60 (1938), 173-176. O. BRENDEL, *Dionysiaca*, en "Mitt. Arch. Inst. Röm. Abt." 1933, 153-181. R. BULTMANN, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Zürich, 1949 (pr.). H. VON CAMPENHAUSEN, *Christentum und Heidentum in der alten Welt*, en "Theol. Bl." 18 (1939), 321-332 (pr.). E. CAMPANA, *Il sacramenti precristiani*, en "Pal. Clero" 18 (1939), 30-36; 195-200; 385-388; 416-419. O. CASEL, *Altchristlicher Kult und Antike*, en "Jahrb. f. Liturgiewissensch." 3 (1928), 1-17. C. CLEMEN, *Der Einfluss des Mysterienwesens auf das älteste Christentum*, 1913 (pr.). Idem, *Der Einfluss des Christentums auf andere Religionen*, 1933. H. P. COOKE, *Osiris. A Study in Myths, Mysteries and Religion*, London, 1931. F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 1929; trad. al alemán por A. Burkhardt-Brandenberg, 1931³. Idem, *Les Mystères de Mithra*, 2.ª edic., 1902; 3.ª edic., 1923. Idem, *Mithra en Etrurie*, Rom. 1937. H. DAUSEND, *Germanische Frömmig-*

keit in der kirchlichen Liturgie, 1936. F. J. DÖLGER, *Antike und Christentum*, 6.° vol., 1929-1940, Idem, art. en "Reallexikon für Antike und Christentum". Idem, *Der Kelch der Dämonen. Religionsgeschichtliche Bemerkungen zu I Kor. 10, 23*, en "Antike und Christent.", 1934, 266-270. Idem, *Tertullian über die Bluttaufe*, en "Antike und Christentum" 2 (1930), 117-141. Idem, *Die Taufe in den Apollinarischen und Pelusischen Spielen*, en "Antike und Christentum" 1 (1929), 150-159. Idem, *Tertullian kein Zeuge für eine Taufe in den Mysterien von Eleusis*, Ib. 143-149. Idem, *Der Kuss im Tauf- und Firmungsritual nach Cyprian v. Karthago und Hippolyt v. Rom*, Ib. 186-196. Idem, *Die Sphragis der Mithrasmysterien*, Ib. 88-91. Idem, *Ein Zeugnis Zwinglis über das Fortleben der Feuertaufe oder Brandmarkung der Christen in Indien*, Ib. 84-87. Idem, *Heidnische und christliche Brotstempel*, Ib. 236-240. Idem, *Ein Türsegen mit der "Blut Christi"-Formel und eine "Blut Jesu-Litanei"*, en "Antike und Christentum" 5 (1936), 255-261. Idem, *Die Bedeutung des neuentdeckten Mithrasheiligtums von Dura-Europos*, Ib. 1937, 286 sig. Idem, *Die Signierung des eucharistischen Brotes mit dem eucharistischen Wein bei den syrischen Marcioniten und in der syrischen Liturgie*, Ib. 1937, 275-288. Idem, *Esietus. Der Ertrunkene oder der zum Osiris Gewordene*, en "Antike und Cristentum" 1 (1929), 174-183. Idem, *Die christliche Taufe und das antike Mysterienwesen*, 1912. E. J. EDELSTEIN-L. EDELSTEIN, *Asclepius. A Collection and Interpretation of the Testimonies*, Baltimore, 1945. R. EISLER, *Nachleben dionysischer Mysterienriten?*, en "Arch. Rel. Wiss.", 1929, 171-183. S. EITREM, *Orakel und Mysterien am Ausgang der Antike*, Zürich, 1947. A. J. FESTUGIERE, *Les mystères de Dionysos*, en "Rev. Bibl." 44 (1935), 366-396. Idem, *Les deux ousiarques de l'Asclépius*, en "Rech. Sc. Rel." 28 (1938), 175-192. Idem, *L'idéal religieux de Grecs et l'Evangile*, 1932. J. GEFFCKEN, *Der Untergang des griechisch-römischen Heidentums*, 1920. H. GRESSMANN, *Die orientalischen Religionen im hellenistisch-römischen Zeitalter*, 1930. B. HEIGL, *Antike Mysterienreligionen und Urchristentum*, 1936. E. HOCEDEZ, S. J., *Sacrements et magie*, en "Nouv. Rev. Theol." 58 (1931), 481-506. K. HOLL, *Urchristentum und Religionsgeschichte*, 1925. A. HOLLARD, *Les cultes à mystères. L'ancienne rédemption chrétienne et le cristianisme*, París, 1938. TH. HOPFNER, *Plutarch über Isis und Osiris*, 1.ª parte, Prag, 1940. E. HUBER, *Das Trankopfer im Kulte der Völker*, Hannover, 1929. E. IVÁNKA, *Hellenisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben*, Wien, 1948. O. KERN, *Die griechischen Mysterien*, 1927. G. KITTEL, *Die Religionsgeschichte und das Urchristentum*, Gütersloh, 1932. Idem, *Die hellenistische Mysterienreligion und das Alte Testament*, 1924. W. L. KNOX, *Some Hellenistic Elements in Primitive Christianity*, London, 1944. W. B. KRISTENSEN, *Het Mysterie von Mithra*, Amsterdam, 1946. M. J. LAGRANGE, O. P., *Les mystères: L'Orphisme*, París, 1937, en "Critique historique" I. Idem, *Les légendes pythagoriciennes et l'Evangile*, en "Rev. Bibl." 45 (1936), 481-511;

46 (1937), 5-28. Idem, *La Régenération et la filiation divine dans les mystères d'Eleusis*, en "Rev. Bibl." 38 (1929), 201-244. G. VAN DER LEEUW, *De Botsing tusschen Heidendom en Christendom en de eerste vier eeuwen*, Amsterdam, 1947. J. LEIPOLDT, *Die Religion des Mithra*, Leipzig, 1930. H. LILLIEBJÖRN, *Über religiöse Signierung in der Antike mit besonderer Berücksichtigung der Kreuzsignierung nebst einem Exkurs über die Apokalypse und die Mithras-Monumente*, Uppsala, 1933. A. LOISY, *Les mystères paiens et le mystère chrétien*, París, 1930. E. LORENZ, *Chaos und Ritus. Über die Herkunft der Vegetationskulte*, Wien, 1932. M. LOT-BORODINE, *Initiation à la mystique sacramentaire de l'Orient*, en "Rev. Scienc. Phil. Théol." 24 (1935), 664-675. S. LYONNET, *Héllenisme et christianisme*, en "Biblica" 26 (1945), 115-132. V. MAGNIEN, *Les mystères d'Eleusis*, París, 1929. G. MÉAUTIS, *Eleusinia*, en "Rev. Et. Anc." 39 (1937), 97-107. J. NEUNER, *Religion und Riten. Die Opferlehre der Bhagavadgita*, en "ZkTh" 73 (1951), 170-213. M. P. NILSSON, *Die eleusinische Religion*, en "Antike", 1942, 210-231. Idem, *Greek Mysteries in the Confession of St. Cyprian*, en "Harv. Theol. Rev." 40 (1947), 167-176. W. OTTO, *Dionysos. Mythus und Kultus*, Frankfurt, 1933. J. PASCHER, *Der Königsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philon v. Alex.*, Paderborn, 1931. E. PETERICH, *Die Theologie der Hellenen*, 1938. E. PFISTER, *Ekstasis*, en "Pisciculi", 178-191, Münster, 1939. C. PICARD, *Les bûchers sacrés d'Eleusis*, en "Rev. Hist. Rel.", 1933, 137-157. K. PRÜMM, S. J., *Neue Wege einer Ursprungsdeutung antiker Mysterien*, en "ZkTh" 57 (1933), 89-102; 254-270. Idem, *Die Endgestalt des orientalischen Vegetationsheros in der hellenistisch-römischen Zeit*, en "ZkTh" 58 (1934), 463-502. Idem, *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt*, 1935, 2.ª vol. Idem, *Christentum als Neuheitserlebnis*, 1939. Idem, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Welt*, Freiburg, 1943. H. CH. PUECH, *Autor de la cène mithriaque*, en "Rev. Hist. Rel." 134 (1947/48), 242-244. E. PRZYWARA, *Dionysisches und christliches Opfer*, en "Stimm. d. Zeit" 129 (1935), 11-24. H. RAHNER, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zürich, 1945. M. RAST, S. J., *Magie und Christentum*, en "Stimm. der Zeit" 128 (1934/35), 388-396. R. REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, 3.ª edic., 1937. E. RUSSELL, *Possible Influence of the Mysteries on the Form and Interrelation of the Johannine Writings*, en "Journ. Bibl. Lit." 51 (1932), 336-351. F. RÜSCHE, *Blut, Leben und Seele. Eine Vorarbeit zur Religionsgeschichte des Opfers*, Paderborn, 1930. A. SCHARFFS, *Die Ausbreitung des Osiriskultes in der Frühzeit und während des alten Reiches*, München, 1948. TH. V. SCHEFFER, *Hellenische Mysterien und Orakel*, Stuttgart, 1940. K. SCHWEINBURG, *Zum Ursprung der Lehre vom Sauerbrote*, en "Byzantion" 9 (1934), 595-612. W. SESTON, *Mosaique dionysiaque*, en "Rev. Et. Anc." 39 (1937), 177. H. SEYRIG, *Note sur le culte de Déméter en Palestine*, en "Rev. Bibl." 12 (1933), 628. G. SIMON, *Die Auseinandersetzung des Christentums mit der*

ausserchristlichen Mystik, Gütersloh, 1931. R. STEINER, *Il cristianesimo quale fatto mistico e i misteri dell'antichitá*, Bari, 1932. J. TONDRIAU, *Le tatouage sacré et la religion dionysiaque*, en "Aegyptus" 30 (1950), 56-66. M. J. VERMASEREN, *A Unique Representation of Mithras*, en "Vigilae Christianae" 4 (1950), 142-156. L. WEBER, *Eleusinisches*, en "Rhein. Mus.", 1931, 69-92. F. WEHRLI, *Die Mysterien von Eleusis*, en "Arch. Rel. Wiss.", 1934, 77-104. W. WITTMANN, *Das Isisbuch des Apuleius. Untersuchungen zur Geistesgeschichtte des 2. Jahrh.*, Stuttgart, 1938. A. S. YAHUDA, *The Osiris Cult and the Designation of Isiris Idols in the Bible*, en "Journ. Near East Stud." 3 (1944), 194-197. H. C. YOUTIE, *Iris trichômatos*, en "Harv. Theol. Rev." 39 (1946), 165-167. A. ZWART, O. S. C. R., *Heidensche en christelijke Mysterien. De theol. gronlagen der mysterienliturgie*, 1947. "Eranos-Jahrbücher", edit. por O. Fröbe-Kapteyn, vol. IV (1936), *Gestaltung der Erlösungsidee in Ost und West*; vol. XI (1944), *Die Mysterien*. FR. KÖNIG, *Religionswissenschaftliches Wörterbuch. Die Grundbegriffe*, Freiburg, 1956. Véase especialmente "Reallexikon für Antike und Christentum", 1940-1956 (letra A, hasta *Deus internus*).

§ 225: V. COUCKE, *De forma SS. Sacramenti*, en "Coll. Brug." 33 (1933), 44-51; 420-429. TH. CAMELOT, O. P., *Sacramentum fidei*, en "Augustinus Magister" (Congr. Intern. Aug. 1954), Communications, 2, 891-896. PH. OPPENHEIM, *De fontibus et historia ritus baptismalis* (Inst. syst.-hist. in s. liturg. II 2, t. 1; Tn. 1943), abundante bibliografía). A. POYER, C. M., *Nouveaus propos sur le "Salva illorum substantia"*, en "Divus Thomas" 57 (1954), 3-24. J. B. UMBERG, S. J., *Die Bedeutung des tridentinischen "Salva illorum substantia"*, en "Zeitschr. f. kath. Theol." 48 (1924), 161-195.

§ 226: B. T. D'ARGENLIEU, O. P., *La doctrine du caractère sacramental de la "Somme"*, en "Rev. Thom." 12 (1929), 289-302. L. AUDET, *Notre participation au sacerdoce du Christ: étude sur le caractère sacramental*, en "Laval Théol. Philos.", 1945, 5-46; 110-130. D. BERTETTO, S. D. B., *La grazia sacramentale*, en "Salesianum" 11 (1949), 397-413. Idem, *La causalita fisica perfettiva dei sacramenti della Nuova Legge*, Ib. 185-205. H. BOUESSÉ, *De la nature des sacraments chrétiens*, en "Année Théol." 8 (1947), 39-56; 199-213. E. BOULARAND, S. J., *Charactère sacramental et mystère du Christ*, en "Nouv. Th." 72 (1950), 252-274. BR. BRASSAROLA, M. I., *La natura della grazia sacramentale nella dottrina di S. Thomaso*, Grottaferrata. FR. BROMMER, *Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik bis Thomas v. Aquin inklusive*, 1908. ST. MCCORMACK, O. P., *The Configuration of the Sacramental Character*, en "Thomist", 1944, 458-491. P. DONCOEUR, *La collaboration humaine à l'efficience sacramentelle*, en "Quest. liturg. parois." 24 (1939), 119-129. H. DONDAINE, *Substantia sacramenti*, en "Rev. Scienc. Phil. Théol." 29 (1940), 328-330. E. DORONZO, *De re et*

sacramento in sacramentis non characteristicis, en "Rev. Un. Ottawa" 7 (1937), 181-194. Idem, *De characteres ut est res et sacramentum*, en "Rev. Un. Ottawa" 6 (1936), 243-262. Idem, *Le caractère sacramental*, en "L'Ami du Clergé" 52 (1935), 737-749. Idem, *Doctrina de "re et sacramento" in genere*, en "Rev. Univ. Ottawa" 5 (1935), 238-260. E. DUPLESSY, *La grâce par les sacrements dans l'eglise catholique. Livre troisième de l'Exposé de la religion*. París. B. DURST, *De characteribus sacramentibus*, en "Xenia thomistica", II, 1925, 541 sigs. J. L. FARINE, *Der sakramentale Charakter*, 1904. M. FRAEYMAN, *De Godswerkelijkheid in de Sacramenten*, en "Coll. Gand." 4 (1954), 265-276. F. GILLMANN, *Die Lehre vom sakramentalen Charakter*, en "Katholik" (1910), 215-218. Idem, *Der sakramentale Charakter bei den Glossatoren* en "Katholik" (1910), 300-313. P. GONNIN, *Sur la grâce sacramentelle*, en "Rev. Apl." 54 (1932), 129-150. L. GROLLENBERG, O. P., *Bij Thomas'leer over het character sacramentalis*, en "Stud. Cath." 19 (1943), 141-148. D. JORET, *L'efficacité sacramentelle*, en "La vie spirit." 15 (1926/27), 122-148. P. V. KORNYLJAK, *Sancti Augustini de efficactitate sacramentorum doctrina contra Donatistas*, Rom, 1953. O. LAAKE, *Über den sakramentalen Charakter*, 1903. A. LANDGRAF, *Zur Frage der Wiederholbarkeit der Sakramente (in der Frühscholastik)*, en "Div. Thom." (Fr.) 29 (1951), 257-283. M. LOT-BORODINE, *La grâce déifiante des sacrements d'après Nicolaus Cabasilas*, en "Rev. Scienc. Phil. Théol." 25 (1936), 299-330; 26 (1937), 693-712. H. DE LUBAC, *La "res sacramenti" chez Gerhoh de Reichersberg. Études de critique et d'histoire religieuses*. "Bibliothéque de la Faculté cath. de théologie de Lyon" 8 (Lyon, 1948), 35-42. E. NEVEUT, C. M., *La grâce sacramentelle*, en "Div. Thom. P." 38 (1935), 249-285. G. RAMBALDI, S. J., *L'oggetto dell'intenzione sacramentale nei teologi dei secuti XVI e XVII*, en "Analecta Greogor." XXXIII, Rom. 1944; París, 1949. CH. A. SCHLECK, C. S. C., *On Sacramental Grace*, en "Rev. Univ. d'Ottawa" 24 (1954), 227-251. C. SPICQ, O. P., *Les sacrements sont cause instrumentale perfective de la grâce*, en "Div. Thom. P." 32 (1929), 337-356. W. STAHLIN, *The Body of Christ in the Sacraments*, en "Theology" 22 (1931), 328-332. J. B. UMBERG, S. J., *Sacramenta efficiunt, quod significant*, en "Zeitschr. Kath. Theol." 54 (1930), 92-105. J. VIEUJEAN, *La grâce sacramentelle*, en "Rev. Eccl. Liège" 25 (1933/34), 145-157. A. J. VISSER, *De efficacia sacramentarum bij Bonaventura en Duns Scotus*, en "Ned. Arch. Kerkgesch. N. S." 15/2 (1954), 75-86. B. XIBERTA, *Una teoria dimenticata sulla causalità dei sacramenti*, en "Div. Thom. (Pi)" 42 (1939), 513-528.

Sobre la doctrina de la presencia de los misterios: J. BACKES, *Eine neue Auffassung der Mysteriengegenwart*, en "Pastor Bonus" 49 (1938/39), 285-292. G. BORNKAMM, *Mysterion*, en "Theol. Wörterb. z. NT" 4, 809-834. J. BRINKTRINE, *Zur sogenannten Mysterienlehre*, en "Theol. u. Glaube" 28 (1936), 349-351. L. BROU, O. S. B., *Études sur*

la liturgie mozarabe, en "Ephem. Liturg." 61 (1947), 309-334. A. BUGNINI, C. M., *La "Liturgia" dei sacramenti al concilio di Trento*, en "Ephemerides Liturgicae" 59 (1945), 39-51. J. BÜTLER, *Die Mysterienlehre der Laacher Schule im Zusammenhang scholastischer Theologie*, en "ZkTh" 59 (1935), 546-571. O. CASEL, O. S. B., *Glaube, Gnosis und Mysterium*, en "Jahrb. Liturgiewiss." 15 (1941), 155-306. Idem, *Die Messopferlehre der Tradition*, en "Theol. Glaube" 23 (1931), 351-367. Idem, *Das christliche Kultmysterium*, 2.ª edic., 1935. Idem, *Le mystère du culte dans le christianisme*, París, 1947. Idem, *Le Mémorial du Seigneur dans la liturgie de l'antiquité chrétienne. Les pensées fondamentales du Canon de la Messe*, París, 1945. Idem, *Die Liturgie als Mysterienfeier*, 5.ª edic., 1923. Idem, *Mysterienfrömmigkeit*, en "Bonner Zeitsch. f. Theologie u. Seelsorge" 4 (1927), 101-117. Idem, *Das Mysteriengedächtnis der Messliturgie im Lichte der Tradition*, en "Jahrb. f. Liturgiewiss." 6 (1926), 113-124. Idem, *Mysteriengegenwart*, en "Jahrb. f. Liturgiewissensch." 8 (1928), 145-224. Idem, *Neue Zeugnisse für das Kultmysterium*, Ib. 13 (1933), 99-171. Idem, *Art und Sinn der christlichen Osterfeier*, en "Jahrb. f. Liturgiewissensch." 14 (1934), 1-78. Idem, *Beiträge zu römischen Orationen*, Ib. 11 (1931), 35-45. Idem, *Die ostchristliche Opferfeier als Mysteriengeschehen*, en "Der christliche Osten. Geist und Gestalt.", edit. por J. Tyciak, G. Wunderle, P. Werhun, 1939, 59-74. VOM CHRISTLICHEN MYSTERIUM, *Gedenkschrift f. O. Casel*, edit. por A. Meyer, J. Quasten und B. Neunheuser, Düsseldorf, 1951. F. DIEKAMP, *Katholische Dogmatik*, III, 1937, 8.ª edición, § 36. AD. HOFFMANN, *Theologiae dogmaticae manuale*, IV, 1934, § 36. J. DILLESBERGER, *Eine neue Messopfertheorie?*, en "Theol. Glaube" 22, 571-588. A. ERÖSS, *Dogma und Liturgie: M. J. Scheeben in der liturgischen Bewegung*, en "Liturg. Leben" 2 (1935), 80-84. TH. FILTHAUT, *Die Kontroverse über die Mysterienlehre*, Warendorf, 1947. P. HENDRIX, *Der Mysteriencharakter der byzantinischen Liturgie*, en "Byzantin. Zeitsch." 30 (1930), 671-588. E. L. HESTON, C. S. C., *The real Presence in the Liturgy*, en "Eccl. Rev." 102 (1940), 12-21. A. M. HOFFMANN, O. P., *Der Begriff des Mysteriums bei Thomas v. Aquin*, en "Div. Thom. Fr." 17 (1939), 30-60. J. A. JUNGMANN, *Die Gegenwart des Erlösungswerkes in der liturgischen Feier*, en "Zeitschr. Asz. u. Mystik" 3 (1928), 301-316. B. KLOPPENBURG, O. F. M., *A Controvérsia sobre la Teoria di Mistério*, en "Rev. Eccl. Bras." 11 (1951), 241-256. H. KÜHLE, *Sakramentale Christusgleichgestaltung. Studie zur allgemeinen Sakramententheologie*, Braunsberg, 1943. F. LOUVEL, *Le mystère de Dieu*, en "Vie Spir." 60 (1939), 5-20. A. MEUNIER, *De theologico conceptu mysterii praesentiae realis*, en "Rev. Eccl.-Liège" 24 (1932/33), 239-246. B. NEUNHEUSER, *Zur theologischen Rechtfertigung der Lehre vom Kultmysterium*, en "Liturg. Leben" 2 (1935), 189-217. B. POSCHMANN, *"Mysteriengegenwart" im Licht des hl. Thomas*, en "Theol. Quartalschr." 116 (1935), 53-116. K. PRÜMM, *Mysterion von Paulus bis Origenes. Ein Bericht und ein Beitrag*, en "Zeitsch. f.

kath, Theol." 61 (1937), 391-425. G. A. M. REMMERS, *Sacrament als mystèrion bij Nicolaas Kabasilas*, "Jubileum-Bundel Kreling", 1953. G. ROHNER, *Messopfer-Kreuzesopfer*, en "Div. Thom. Fr." 8 (1930), 3-17; 145-174. M. J. SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums*, editado por J. Höfer, 1941. G. SÖHGEN, *Der Wesensaufbau des Mysteriums*, Bonn, 1938. Idem, *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium*, 2.ª edic., Bonn, 1940. TH. SOIRON, O. F. M., *Das Mysterium Christi als Grundlage der Sakramententheologie*, en "Wiss. Weish.", 1949, 2-10. Idem, *Mysterientheorie oder nich?*, en "Wissensch. u. Weisheit" 5 (1938), 255-264. R. STAPPER, *Katholische Liturgik*, 5.ª y 6.ª ediciones, 1931 (contraria). A. STOHR, *Der Heilige Thomas ein Kronzeuge für P. Casels Mysterientheorie?*, en "Pastor Bonus" 42 (1931), 422-436; 43 (1932), 41-49. S. STRICKER, *Der Mysteriengedanke des Hl. Paulus nach Römerbrief 6, 2-11*, en "Liturg. Leben" 1 (1934), 285-296. J. B. UMBERG, *Mysterien-Frömmigkeit?*, en "Zeitschr. f. Asz. u. Mystik" 1 (1925/26), 351-366. Idem, *Die These von der Mysteriengegenwart*, en "ZkTh" 52 (1928), 557-400. V. WARNACH, *Zum Problem der Mysteriengegenwart*, en "Liturg. Leben" 5 (1938), 9-39. Véase también la bibliografía del § 181, especialmente JOH. BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, vol. I, 1: *Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abend-mahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik* (1955) (con bibliografía exhaustiva).

§ 227: J. DE BACCIOCHI, S. M., *Les sacrements, actes libres du Seigneur*, en "Nouv. Rev. Théol." 83 (1951), 681-706. H. BARIL, O.F. M., *La doctrine de saint Bonaventure sur l'institution des sacrements*, en "Montreal. Ét. franciscaines" 12 (1954). J. BITTREMIEUX, *L'institution des sacrement d'après S. Bonaventure*, 1923. J. B. BORD, *De l'institution des sacrements par le Christ*, en "Nouv. Rev. Théol." 56 (1929), 667-670. VAN DEN EYNDE, O. F. M., *De modo institutionis sacramentorum*, en "Antonian." 27 (1952), 3-10. E. GUILLAUME, *De institutione sacramentorum et speciatim confirmationis iuxta Alexandrum Halensem*, en "Anton." 2 (1927), 437-468. J. P. HARAN, S. J., *Christus secundum quod homo instituit sacramenta*, en "Theol. Stud." 7 (1946), 189-212. A. LANDGRAF, *Der frühscholastische Streit um die potestas, quam Christus potuit dare servis et non dedit*, en "Gregor." 15 (1934), 524-572. F. SCHOLZ, *Die Lehre von der Einsetzung der Sakramente nach Alexander von Hales*, Dissert. Breslau, 1940.

§ 228: D. BERTETTO, S. D. B., *Nota sulla causalità sacramentaria presso i teologi cattolici moderni*, Tolentino, 1950. H. BOUESSÉ, O. P., *La causalité efficiente instrumentale de l'Humanité du Christ et des Sacrements chrétiens*, en "Rev. Thom." 17 (1934), 370-393. Idem, *De la causalité des sacrements chrétiens*, en "L'année théol.", 1948, 175-193. P. DONCOEUR, *La collaboration humaine à l'efficience sacramentelle*, en "Quaest. liturg. parois." 24 (1939), 119-129. A. F. FELIZIANI,

La causalità dei sacramenti in Dominico Soto, en "Angel." 16 (1939), 50-58, 148-194. M. GIERENS, S. J., *Zur Lehre des Hl. Thomas über die Kausalität der Sakramente*, en "Scholastik" 9 (1934), 321-345. Idem, *De causalitate sacramentorum seu de modo explicandi efficientiam sacramentorum novae legis textus scholasticorum principaliorum*, 1935. E. GÓMEZ, O. P., *La causalidad de los sacramentos de la Ley Nueva, según Santo Tomás*, en "Div. Thom. P." 40 (1937), 56-68. K. GONZÁLEZ, *La doctrina de Melchor Cano en su Relectio de sacramentis, la definición del Tridentino sobre la causalidad de los sacramentos*, en "Revista Esp. Teol." 5 (1945), 477-495. FR. M. HENQUINET, O. F. M., *De causalitate Sacramentorum iuxta codicen autographum S. Bonaventurae*, en "Antonianum" 8 (1933), 377-424. HIER. A PARISIIS, O. Min. Cap., *De vera et propria ratione causae instrumentalis secundum doctrinam S. Thomae*, en "Acta Pont. Acad. Rom. S. Thomae Aqu. et Relig. Cathol." 2 (1935), 176-192. A. VAN HOVE, *Doctrina Gulielmi Altissiodorensis de Causalitate Sacramentorum*, en "Div. Thom. P." 33 (1930), 305-324. R. M. HUEBER, *The doctrine of Ven. John Duns Scotus concerning the causality of the sacraments*, en "Francisc. stud." 4 (New York, 1926), 9-38. E. HUGON, *La causalité instrumentale en théologie*, 1907. D. ITURRIOZ, S. J., *La definición del Concilio de Trento sobre la causalidad de los Sacramentos*, Madrid, 1951. M. DE LAMA, *Causalidad de los sacramentos*, en "Religión y Cultura" 1 (1928), 174-188. W. LAMPEN, O. F. M., *De causalitate Sacramentorum iuxta S. Bonaventuram*, en "Antonianum", 7 (1932), 77-86. Idem, *De Causalitate Sacramentorum iuxta scholam Franciscanam*, Bonn, 1931. M. H. LAURENT, *La causalité sacramentaire d'après le Commentaire de Cajetan sur les Sentenses*, en "Rev. Sc. Phil. Théol." 20 (1931), 77-82. K. F. LYNCH, *The Theorie of Alexander of Hales on the Efficacy of the Sacrament of Matrimony*, en "Francisc. stud." 11 (1951), 69-130. A. MALTHA, *De causalitate intentionali sacramentorum quaedam*, en "Angelicum" 15 (1938), 337-366. E. MARINI, *La SS. Trinita nei sacramenti della Chiesa*, 1936. A. O'NEILL, *La causalité sacramentelle d'après le Docteur subtil*, "Étud. francis.", 1913, 141. E. NEVEUT, C. M., *La pensée de saint Thomas sur la causalité des Sacrements de la Nouvelle Loi*, en "Div. Thom. P." 40 (1937), 266-269. M. OLTRA, *Die Frage der physischen oder moralischen Wirksamkeit der Sakramente, zur Zeit des Konzils von Trient*, en "Wissensch. u. Weis." 4 (1937) 54-61. G. REINHOLD, *Zur Strelfrage über die physische oder moralische Wirksamkeit der Sakramente*, 1899. P. REMY, O. M. C., *La causalité des sacrements d'après saint Bonaventure*, en "Études Franc." 42 (1930), 324-339. A. TEMIÑO SÁIZ, *¿Es idéntica o diversa la especie de causalidad en los distintos sacramentos?*, en "Revista Española Teol." 10 (1950), 491-515. C. v. SCHATZLER, *Die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato*, 1860. R. SILIC, *S. Bonaventurae de morali causalitate sacramentorum doctrina fuitne in detrimentum doctrinae eius de ecclesia?*, en "Collect. francis. slav."

2 (1937), 296-358. H. D. SIMONIN, O. P., y G. MEERSSEMANN, O. P., *De Sacramentorum efficientia apud Theologos Ord. Praem.*, Rom, 1936. C. SPICQ, *Les sacrements sont cause instrumentale perfective de la grâce (III q. 62 a. 1)*, en "Div. Thom. (Pi.)" 32 (1929), 337-356. L. TARTARA, O. F. M., *Doctrina Joannis Duns Scoti de causalitate sacramentorum*, en "Coll. Francisc. Slav.", 1937, 336-359. A. TEIXIDOR, *De causalitate sacramentorum. Nota circa difficultatem assequendi hac in re mentem Doctoris Angelici*, en "Gregor." 8 (1927), 76-100. M. TUYAERTS, O. P., *Utrum S. Thomas causalitatem Sacramentorum respectu gratiae mere dispositivam umquam docuerit*, en "Angel." 8 (1931), 149-186. A. UNTERLEIDNER, *La causalité des sacrements*, en "Rev. august." 2 (1905), 353 sigs., 465 sigs. H. WEISWEILER, S. J., *Die Wirksamkeit der Sakramente nach Hugo v. St. Viktor*, Freiburg, 1932. Idem, *Die Wirkursächlichkeit der Sakramente nach dem Sentenzenkommentar Alberts des Grossen*, en "Studia Albertina" (Festschrift für B. Geyer), Münster, 1952, 400-419. G. WUNDERLE, *Religion und Magie*, 1926. K. ZISCHE, *Qu'est-ce que la grâce sacramentelle?*, en "L'Ami du Clergé" 46 (1929), 323-326.

§§ 229-230: M. CORDOVANI, O. P., *Il Santificatore*, Roma, 1939. G. ELLARD, S. J., *How fifty-century Rome administered Sacraments*, en "Theol. Stud." 9 (1948), 3-19. G. GABEL, *Le rôle du Chris dans les sacrements*, en "Année théol." 1 (1940), 95-100. FR. GUILLMANN, *Die Notwendigkeit der Intention auf Seiten des Spenders und Empfängers der Sakramente nach Anschauung der Frühscholastik*, 1916. A. LANDGRAF, *Zur Frage der Wiederholbarkeit der Sakramente*, en "Div. Thom. Fr." 29 (1951), 257-283. F. MORGOTT, *Der Spender der hl. Sakramente nach der Lehre des Hl. Thomas*, 1886. KL. MÖRSDORF, *Weihegewalt und Hirtengewalt in Abgrenzung und Bezug*, "Miscellanea Comillas" XVI (1951), 95-110. Idem, *Die Entwicklung der Zweigliedrigkeit der kirchlichen Hierarchie*, en "Münchn. Theol. Zeitschr." 3 (1952), 1-16. G. RAMBALDI, *L'oggeto dell'intenzione sacramentale nei teologi dei secoli XVI e XVII*, en "Analecta Greg." 33 (Rom. 1944, París, 1949). F. SCHAFER, *Die Verwaltung und Spendung der Sakramente nach dem cod. iur. can.*, 1921. H. D. SIMONIN, *La notion d'"intentio" dans l'œuvre de S. Thomas d'Aquin*, en "Rev. des scienc. philos. et théol." 19 (1930), 445-463.

§ 231: H. BOUESSÉ, O. P., *Le Saveur du Monde*. 4. *L'Economie sacramentaire*, Chambéry Leysse, 1951. J. BRINKTRINE, *Zur Einteilung und Zählung der Sakramente in der Scholastik*, en "Theol. u. Glaube" 24 (1932), 693-699. E. DHANIS, *Quelques anciennes formules septénaires des sacrements*, en "Rev. d'hist. eccl." 26 (1930), 574-608, 916-950; 27 (1931), 5-26. B. GEYER, *Die Siebenzahl der Sakramente in ihrer historischen Entwicklung*, en "Theologie u. Glaube" 19 (1918), 325-348. J. DE GHELLINCK, *A propos de quelques affirmations du nombre*

septénaire des sacrements au XIII siècle, en "Rech. de scienc. relig." 1 (1910), 493-497. F. GILLMANN, *Die Siebenzahl der Sakramente bei den Glossatoren des Gratianischen Dekrets*, 1909. Idem, *Die Siebenzahl der Sakramente und der sakramentale Charakter in der Summa Colonensis*, en "Katholik" (1912), 453-458. FR. HEILER, *Die Heiligen Sakramente, Wesen und Zahl*, 1939. A. W. HOPKINSON, *The seven sacraments*, London, 1945. C. LATTEY, S. J., *Six Sacraments*, London, 1930. MEERSDOM, *Le développement du dogme et le dogme du nombre septénaire des sacrements*, en "Nouv. rev. théol." (1910), 607. O. SCHELFHOUT, *De numero septinario sacramentorum*, en "Coll. Gand." 20 (1933), 34-40. A. D. SERTILLANGES, *Les sept sacrements du l'église*, 1912. J. B. UMBERG, S. J., *Systema sacramentarium quod ex notionibus de sacramentis in genere exaravit et composuit*, Innsbruck, 1930.

§ 232: M. BUBER, *Sinnbildliche und sakramentale Existenz im Judentum*, en "Eranos-Jahrb." 1934. J. DANIÉLOU, "*Sacramentum futuri*". *Études sur les origines de la typologie biblique*, París, 1950. F. GAVING, *The Jewish Antecedents of the Christian Sacraments*, London, 1928. J. GRIBOMONT, *Le lieu des deux Testaments selon la théologie de saint Thomas, Notes sur le sens spirituel et implicite des Saintes Écritures*, en "Ephem. theol. Lov." 22 (1946), 70-89. A. LANDGRAF, *Die Darstellung des hl. Thomas von den Wirkungen der Beschneidung im Spiegel der Frühscholastik*, en "Acta Pont. Acad. Rom. S. Thomae Aq. et Rel. Cath." 7 (Rom. 1941), 19-27. B. MARIANI, O. F. M., *De sacrificio a Malachia praedicto*, en "Antonianum" 9 (1934), 193-242; 361-382; 451-474. P. SCHMALZL, *Die Sakramente des Alten Testamentes im Allgemeinen nach der Lehre des Hl. Thomas*, 1883. D. SCHÖTZ, O. F. M., *De sacrificio propitiatorio in Vetere Testamento*, en "Anton." 5 (1930), 3-24. H. WAMBACQ, O. Praem., *Het Sacrificie van Malachias*, en "Alg. Euch. Tijdschr." 15 (1936), 5-14.

§ 233: C. AHRENS, *Sakramentale Frömmigkeit*, en "Geist und Leben" 25 (1952), 296-304. L. BOPP, *Liturgie und Lebensstil*, 1936. CH. JOURNET, *Quaestiones détachées sur la sacramentalité*, en "La vie spirit." 19 (1928/29), 121-150. FR. KLÜMPEN, *Das Werk Gottes*, 1940. N. KRAUTWIG, *Sittliche Tugend und Sakrament*, en "Wiss. und Weish." 9 (1942), 100-109. A. LANDGRAF, *Die Gnadenökkonomie des Alten Bundes nach der Lehre der Frühscholastik*, en "Zeitschr. für kath. Theologie" 57 (1933), 215-253. LENHART, *Sakramentsgaben-Sakramentsaufgaben*, 1936. J. PASCHER, *Inwendiges Leben in der Werkgefahr*, 1940. R. PRENTER, *Metaphysics and Eschatology in the Sacramental Teaching of. S. Augustin*, en "Stud. Theol." (Lund) 1 (1947). MAR. MÜLLER, O. F. M., *Dogmatische Grundlagen prositiv-sakramentaler Frömmigkeit*, en "Wissenschaft und Weisheit" 7 (1940), 15-36. Idem, *Gotteskinder vor dem Vater*, 1938.

§ 234: N. DUDLI, *Das Segensbuch der heiligen Kirche*, 1936. A. FRANZ, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter* 1909. A. C. GASQUET, *Sacramentals*, 1928. E. HIRSCH, *Das Agnus Dei als höchstgeweihtes Sakramentale*, en "Rottenb Monatschr.", 1931. 48-54. N. JANSEN, *Die Kirche segnet die Menschen*, 1935. A. E. J. RAWLISON, *The Character of Christian Sacramentalism*, en "Theology" 22 (1931), 323-328. A. M. ROGUET, *Qu'est-ce qu'un sacramental?*, en "La Maison-Dieu", 1925, 24-27. F. SCHMID, *De Sakramentalien der katholischen Kirche in ihrer Eigenart beleuchtet*, 1896. J. SCHUCK, *Der Segen Gottes*, 1930. V. VANDENBROUCKE, O. S. B., *La profession, second baptême*, en "Vie spirit." 76 (1947), 250-263. F. WIESEHÖFER, *Das Weihwasser in der Frühzeit und bei den klassischen Völkern des Altertums*, Münster, 1933.

§§ 236-240: N. ADLER, *Taufe und Handauflegung. Exeget. theol. Untersuchg. v. Apg. 8, 14-17* (Ntl. Abb. 19, 3; 1951). A. D'ALES, *Baptême et Confirmation*, 1928. J. J. VON ALLMEN, *Lc. 9, 37-43, et le baptême des enfants*, "Foi et vie" 47 (1949), 59-75. P. ALTHAUS, *Was ist die Taufe? Zur Antwort an Karl Barth*, en "Theol. Lit. Z." 74 (1949), 705-712. Idem, *Martin Luther über die Kindertaufe*, Ib. 73 (1948), 705-712. M. BAUERLE, *De baptismo in voto quod infantes praemorientes parentum piorum*, en "Est. Franc." 46 (1934), 16-31. G. BAREILLE, *Baptême d'après les pères grecs et latins*, "Dict. de théol. cath." 2, 178-219. E. BARNIKOL, *Die triadische Taufformel. Ihr Fehlen in der Didache und im Matthäusevangelium und ihr altkatholischer Ursprung*, en "Theol. Jahrb." 4-5 (1936/37), 144-152. Idem, *Die vorsynoptische Auffassung von Taufe und Abendmahl im 1. Clemensbrief*, Ib. 77-80. K. BARTH, *Die kirchl. Lehre von der Taufe*, "Theol. Stud." 14; Zürich, 1943; también *Theol. Existenz heute*, NF 4; 1947. Idem, *Die Taufe — ein Sakrament? Ein exeget. Beitrag zum Gespräch über die kirchl. Taufe* (Zürich, 1951). M. BARTH, *Die kirchliche Lehre von der Taufe*, Zollikon, 1948. H. W. BARTSCH, *Die Taufe im Neuen Testament*, en "Evang. Theologie" 8 (1948/49), 75-100. J. BAUR, *Die Spendung der Taufe in der Brixener Diözese in der Zeit vor dem Tridentinum*, 1938. L. BEAUDUIN, *Baptême et Eucharistie*, en "Maison-Dieu", 1946, 56-76. J. BECKMANN (prot.), *Die kirchliche Ordnung der Taufe*, Stuttgart, 1950. W. M. BEDARD, O. F. M., *The Symbolism of the Baptismal Front in Early Christian Thought*, Washington, 1951. L. BELLAMY-G. BAREILLE, *Baptême*, en "Dictionnaire de théol. cath." 2 (1923), 167-355. J. BELSER, *Das Zeugnis des vierten Evangelisten für die Taufe. Eucharistie und Geistessendung*, 1912. A. BENOÎT *Le Problème du pèdobaptisme*, en "Rev. Hist. Phil. Rel." 28/29 (1948/49), 132-141. Idem, *Le Baptême chrétien au second siècle. La Théologie des Pères*, en "Ét. Hist. Philos, Rel. Un. Str." 43 (1953), J. D. BENOÎT, *Calvin et le baptême des enfants*, en "Rev. Hist. Phil. Rel." 17 (1937), 457-473. CH. DE BEUS, *De oud christelijke Doop en zijn Voorgeschiedenis*,

Haarlem, 1945; 2.ª, edic., 1948. P. BORELLA, *Ministro, forma e delegazione nell antico battesimo ambrosiano*, en "Ambrosius" 19 (1943), 25-32; 41-48. CH. D. BOULOGNE, O. P., *Le Baptême, consécration de la personnalité humaine*, en "Rev. Thom." 53 (1953), 323-346. L. BOUYER, *Le baptême et le mystère de Pâques*, en "La Maison-Dieu", 1945. 29-52. J. BRINKTRINE, *Zur Geschichte der Taufformel*, en "Theologie u. Glaube" 9 (1917), 415-419. P. BRUNNER, *Die evangelisch-lutherische Lehre von der Taufe*, en "Münch. Theol. Zeitschr." 2 (1951), 77-101. TH. CAMELOT, *Sacramentum fidei*, en "Augustinus Magister" (1954) II, 891-896. L. CAPÉRAN, *Le problème du salut des infidèles*, 1912. P. MARC DE CASTELLOI, *El Bautismo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo*, en "Est. Franc." 42 (1930), 433-437. J. CORBLET, *Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement du baptême*, 1881. J. CREHAN, S. J., *Early Christian Baptism and the Creed*, London, 1950. K. CRUYSBERGHS, *Het heilig doopsel*, Löwen, 1943. O. CULLMANN, *Les traces d'une vieille formule baptismale dans le Nouveau Testament*, en "Rev. Hist. Philos. Rel" 17 (1937), 424-434. Idem, *Le baptême des enfants et la doctrine biblique du baptême*, Neuchâtel, 1948. Idem, *Die Tauflehre des Neuen Testamentes*, Zürich, 1948. Idem, *Le baptême agrégation au Corps du Christ*, en "Dieu vivant" 11, 45-66. F. CUTTAZ, *Le baptême et notre incorporation à l'Eglise*, en "Vie Spir." 38 (1934), 113-134. J. DANIÉLOU, S. J., *Traversée de la mer Rouge et Baptême aux premiers siècles*, en "Rech. Sc. Rel." 33 (1946), 402-430. Idem, *Le symbolisme des rites baptismaux*, en "Dieu-vivant" 1, 17-46. CH. DAVIS, *Infants Dying Without Baptism*, en "Clergy Review" 39 (1954), 728-738. C. DECLERCQ, *A propos de la formule de baptême "in nomine Jesu"*, en "Coll. Mechl." 5 (1931), 313-318. W. DEINHARDT, *Taufe*, en "Lex. f. Theol. u. Kirche" IX, 1007-1018. J. DELAZAR, O. F. M., *De Baptismo pro mortuis (I Cor. 15, 29)*, en "Anton" 6 (1931), 113-136. G. DELUZ, *Le baptême d'eau et d'esprit ou le problème de la confirmation*, en "Et. Théol Rel." 22 (1947), 228-235. J. CH. DIDIER, *Le pédobaptisme au IV siècle*, en "Mèl. Scienc. Rel." 6 (1949), 233-246. F. J. DÖLGER, *Die Eingliederung des Taufsymbols in den Taufvollzug nach den Schriften Tertullians*, en "Antike und Christ." 4 (1933), 138-146. Idem, *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual*, 1909. Idem, *Sphragis, eine altchristliche Taufbezeichnung*, 1911. Idem, *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze*, 1918. Idem, *Der Durchzug durch das Rote Meer als Sinnbild der christlichen Taufe*, en "Antike und Christentum" 2 (1930), 80. Idem, *Tertullian über die Bluttaufe*, Ib. 117-155; 159-160; 222-229. H. F. DONDAINE, *Le baptême est-il encore le "sacrement de la foi"?*, en "La Maison-Dieu", 1946, 76-88. Idem, *La forme du baptême selon Cajetan*, en "Rev. Scienc. Phil. Théol." 29 (1940), 331-333. E. DORONZO, O. M. I., *De Baptismo et Confirmatione*, Milwaukee, 1947. E. J. DUNCAN, *Baptism in the Demonstrations of Aphraates, the persian Sage*, Washington, 1945. C. M. EDSMANS, *Le baptême de feu*, Uppsala, 1940. H. ELFERS,

Gehört die Salbung mit Chrisma im ältesten abendländischen Initiationsritus zur Taufe oder zur Firmung?, en "Theol. Glaube" 34 (1942), 334-341. P. M. D'ELIA, S. J., *De primigenia forma baptismatis signis sinensibus expressa*, en "Per. Mor. Can. Lit." 27 (1938), 340-348. V. ERMONI, *Le baptême dans l'église primitive*, 1904. I. ERNST, *Papst Stefan I. und der Ketzertaufstreit*, 1905. Idem, *Die Ketzertaufangelegenheit in der altchristlichen Kirche nach Cyprian*, 1901. Idem, *Neue Untersuchungen über Cyprian und den Ketzertaufstreit*, en "Theol. Quartalschrift" 9 [3] (1911), 230-281; 364-403. D. VAN DEN EYNDE, *Baptême et Confirmation d'après les Const. Apost. VII, 44, 3*, en "Rech. Sc. Rel." 27 (1937), 196-212. Idem, *Notes sur les rites postbaptismaux dans les Églises d'Occident*, en "Antonian." 14 (1939), 257-276. E. R. FAIRWEATHER,, *St. Augustine's Interpretation of Infant Baptism*, en "Augustinus Magister" (Congr. Intern. Aug. 1954), Communications 2, 897-903. O. FALLER, *Die Taufe im Namen Jesu bei Ambrosius*, en "75 Jahre Stella Matutina" (Festschrift), Feldkirch, 1931, 139-150. J. FINKENZELLER, *Die Lehre von den Sakramenten der Taufe und Busse nach Johannes Baptist Gonet O.P. (1616-1681)*, en "Münch. Theol. Studien" 11 (1956). W. F. FLEMINGTON, *The New Testament Doctrine of Baptism*, London, 1948. H. FREERICKS, *Die Taufe im heutigen Protestantismus Deutschlands*, 1925. F. X. FUNK, *Die Entstehung der heutigen Taufform*, en "Kirchengeschichtliche Abhandlugen", 1 vol., 1897. P. GALTIER, *Imposition des mains et bénédictions au baptême*, en "Rech. Sc. Rel." 27 (1937), 464-466. J. J. GAVIGAN, *Fulgentius of Ruspe on Baptism*, en "Traditio" 5 (1947), 313-322. G. GEENEN, O. P., *Fidei sacramentum*, en "Beitr. d. phil. theol. Fakultät d. niederl. Jesuiten" 9 (1948), 245-270. Idem, *L'usage des "auctoritates" dans la doctrine du baptême chez S. Thomas*, en "Ephem. theol. Lovan." 15 (1938), 279-329. Idem, *Fidei sacramentum. Zin waarde, bronnenstudie van den uitleg ener patristiche doopselbenaming bij S. Thomas*, en "Bijdr. Jez." 9 (1948), 245-270. F. GILLMANN, *Taufe "im Namen Jesu" oder "im Namen Christi"?*, 1913. V. GLONDYS, *Bemerkungen zur lutherischen Tauflehre*, en "Zeitschr. Syst. Theol." 19 (1942), 3-30. W. GOOSSENS, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie*, en "Eph. Theol. Lov." 14 (1937), 467-476. A. GREIFF, *Brot, Wasser und Mischwein die Elemente der Taufmesse*, en "Theol. Quartalschr." 113 (1932), 11-34. F. GRUENAGEL (prot.), *Was ist Taufe?*, Stuttgart, 1951. P. GUMPEL, S. V., *Unbaptized Infants: May They Be Saved?*, en "Downside Review" 72 (1954), 341-458. A. HAGEN, *Die kirchliche Mitgliedschaft*, 1938. W. T. HAHN, *Das Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus bei Paulus*, Gütersloh, 1937. N. M. HARING, *One Baptism*, en "Mediaeval Stud." 10 (1948), 217-219. W. HEITMÜLLER, *Taufe und Abendmahl im Urchristentum*, 1911. W. HELLMANNS, *Wertschätzung des Martyriums als eines Rechtfertigungsmittels in der altchristlichen Kirche*, 1912. P. HENRY, *Het Sacramentalisme van het doopsel*, en "Bijdr. Ned. Jez." 11 (1950), 24-50. K. HEUSSI, *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe*, en "Neue Jbb. Wiss.", 1930, 69-83. H. HÖHLER, *Die theologis-*

chen Hintergründe des Taufgesprächs, en "Evang. Theol." 8 (1938/39), 473-500. C. HÖRGER, O. S. B., *Concilii Tridentini de necessitate baptismi doctrina in decreto de justificatione*, en "Antonian." 17 (1942), 193-222; 269-302. C. J. JELLOUSCHEK, O. S. B., *Das Los der ohne Taufe sterbenden unmündigen Kinder*, en "Theol.-prakt. Quart." 112 (1954), 309-314. J. JEREMIAS, *Proselytentaufe und Neues Testament*, en "Theol. Zeitschr." 5 (1949), 418-428. Idem, *Der Ursprung der Johannestaufe*, en "Zeitschr. Neutest. Wiss." 18 (1929), 312-320. Idem, *Hat die älteste Christenheit die Kindertaufe geübt?*, Göttingen, 1938. W. JETTER, *Die Taufe beim jungen Luther. E. Untersuchg. über das Werden der reformatorischen Sakraments- u. Taufanschauung (Beitr. z. hist. Theol.* 18; Tü. 1954). J. P. JUNGLAS, en "Lex. f. Theol. u. Kirche" 5, 940 sigs. H. KAKES, *De doop in de Nederlandse Belijdenisgeschriften*, Kampen, 1953. H. KAYSER, *Zur marzionitischen Taufformel*, en "Theol. Stud. Krit." 108 (1937/38), 370-386. TH. KLAUSER, *Taufet in lebendigem Wasser!*, en "Pisciculi" (Festschrift für Dölger), 157-164; edit. por Th. Klauser y Ad. Rücker, 1939. W. KOCH, *Die Taufe im Neuen Testament*, 3, edic. 1921. G. KOERPERICH, *Institution divine du baptême*, en "Rev. Dioc. Namurc." 2 (1947), 90-103. J. KOSNETTER, *Die Taufe Jesu*, 1936. W. KRECK, *Die Lehre von der Taufe bei Calvin*, en "Evang. Theologie", 1948/49, 238-254. J. KÜRZINGER, *Zur Deutung der Johannestaufe in der mittelalterlichen Theologie. Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Studien und Texte*, edit. por A. Lang, J. Lechner, M. Schmaus (dedicado a M. Grabman), Münster, 1935. O. KUSS, *Die vorpaulinische Lehre im Neuen Testament*, en "Theol. u. Glaube" 41 (1951), 287-309. A. LANDGRAF, *Kindertaufe und Glaube in der Frühscholastik*, en "Gregor." 9 (1928), 337-372, 497-543. Idem, *Die Wirkung der Taufe im fictus und im contritus nach der Lehre der Frühscholastik*, en "Acta Pontif. Acad. Rom. S. Thomae...", 1943, 237-348. Idem, *Zwei Probleme der frühscholastischen Sakramentenlehre*, en "ZkTh" 66 (1942), 132-140. Idem, *Die Ansicht der Frühscholastik von der Zugehörigkeit des "Baptizo te" zur Taufform*, en "Schol." 17 (1942), 412-427, 531-555. Idem, *Die frühscholastische Definition der Taufe*, en "Gregorian." 17 (1946), 200-219. Idem, *Das sacramentum in voto in der Frühscholastik*, en "Mélanges Mandonnet", II, 1930, 97 sigs. F. J. LEENHARDT, *Le baptême des enfants et le Nouveau Testament*, "Foi et vie" 47 (1949), 76-91. Idem, *Le Baptême chrétien. Son Origine, sa signification*, Neuchâtel, 1946. J. LEIPOLDT, *Die urchristliche Taufe im Lichte der Religionsgeschichte*, 1928. A. LEMONNYER, O. P., *Notre baptême d'après S. Paul*, París 1935. A. PACIOS, *La suerte de los niños sin bautismo*, en "Rev. Españ. Teol." 14 (1954), 41-57. M. LOT-BORODINE, *Initiation à la mystique sacramentaire de l'Orient*, "Revue de sciences philos. et théolog." 24 (1935), 664-675; 25 (1936), 299-330. O. LOTTIN, O. S. B., *Baptême et péché originel de saint Anselme à saint Thomas*, en "Ephem. theol. Lovan." 19 (1942), 225-245. A. LUNDBERG, *La typologie baptismale dans l'ancienne Eglise*, en "Acta Seminarii

Neotest. Upsaliensis" 10, Uppsala, 1942. H. G. MARSH, *The Origin and Significance of the New Testament Baptism*, Manchester, 1941. H. V. MARTIN, *The Primitive Form of Christian Baptism*, Expos. Times, 1947/48, 160-163. PH. A. MENOUD, *Le baptême des enfants dans l'Église ancienne*, "Verbum Caro" 2 (1948), 15-26, Neuchâtel. A. MEUNIER, *De patrinis baptismi*, en "Rev. Eccl. Liège" 25 (1933/34), 305-308. Idem, *La dévotion au baptême*, en "Rev. Eccl. Liège" 25 (1933/34), 239-245. Idem, *Doctrina catholica circa effectus baptismi*, en "Rev. Eccl. Liège" 25 (1933/34), 121-126. Idem, *Les effets du baptême d'après l'Ecriture*, en "Rev. Eccl. Liège" 25 (1933/34), 42-74. A. MICHEL, *Enfants morts sans baptême*, París, 1954. TH. MICHELS, O. S. B., *Mysterium fidei im Einsetzungsbericht der römischen Liturgie*, en "Catholica" 6 (1937), 81-88. A. MINON, *Le salut des enfants morts sans baptême*, en "Rev. Eccl. Liège"´38 (1951), 385-392. O. MOE, *Der Gedanke des allgemeinen Priestertum im Hebräerbrief*, en "Theol. Zeitschr." 5 (1949), 161-168. M. NAGEL, *Die Taufe in der Heilslehre des hl. Paulus*, en "Bened. Monatsschr." 16 (1934), 241-254. B. NEUNHEUSER, O. S. B., *Taufe und Firmung*, en "Handbuch der Dogmengeschichte", vol. IV: Sakramente (Fasc.. 2), Freiburg/Brsg., 1956. E. NIEBECKER, *Das allgemeine Priestertum der Gläubigen*, 1936. A. OEPKE, *Urchristentum und Kindertaufe*, en "Zeitschr. Neutest. Wiss", 1930, 81-111. Idem, art. *Bapto*, en "Theol. Wörterb. z. NT" 1 (1933), 527 sigs. J. E. L. OULTON, *Second-Century Teaching on Holy Baptism*, en "Theology" 50 (1947), 86-91. J. PASCHER, *Die Taufe*, en "Katech. Bl." 2 (1947), 553-564. O. PERELS y W. THIEL, *Die Taufe in Lehre und Ordnung der Kirche*, Berlín, 1947. E. PETERSON, *Die Schrift des Eremiten Markus über die Taufe und die Messaliner*, en "Zeitschr. Neutest. Wiss." 31 (1932), 273-288. TH. PREISS, *Le baptême des enfants et le Nouveau Testament*, en "Verbum caro" 1 (1947), 113-122; alem. en "Theol. Liter. Zeitg." 73 (1948), 651-660. P. DE PUNIET, *Baptême. Études sur les Ordines baptismi*, en "Dict. d'arch. chrét. et de lit." 2, 1 (1910), 251-346. Idem, *Baptème y Bénédiction de l'eau*, en "Dict. d'Arch. chrét. et de lit." 2 (1925), 251-346, 685-713. B. RADOMSKI, *Quo modo character baptismalis sit signum configurativum Christo? Nota historica*, en "Coll. theol." 1/2 (1932), 125-130. K. RAHNER, S. J., *Ein Messalianisches Fragment über die Taufe*, en "ZkTh" 61 (1937), 258-271. Idem, *Pompa diaboli. Ein Beitrag zur Bedeutungsgeschichte des Wortes pompa in der urchristlichen Taufliturgie*, en "ZkTh" 55 (1931) 239-273. Idem, *Die Sündenvergebung nach der Taufe in der Regula fidei des Irenäus*, en "ZkTh" 70 (1948), 450-455. R. REITZENSTEIN, *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe*, Leipzig, 1929; cfr. "Theol. Revue" 1930, 280-290. L. REYNTENS, *Natura characteris baptismalis*, en "Coll. Gand." 3 (1953), 246-257. H. RIESENFELD, *La signification sacramentaire du baptême johannique*, en "Dieu vivant" 13 (1949), 31-37. N. ROCHOLL, *Vom Laienpriestertum*, 1930. W. A. VAN ROO, S. J., *Infants Dying Without Baptism: A Survey of Recent Lite-*

rature and Determination of the State of the Question, en "Gregorianum" 35 (1954), 406-473. E. ROTH, *Neuere Englische Literatur zum Taufproblem*, en "Theologische Literaturzeitung" 76 (1951), 709-716. O. ROUSSEAU, O. S. B., *La Descente aux Enfers, fondement sotériologique du Baptême chrétien*, en "Rech. Sc. Rel" 40 (I/II, 1952), 273-297. C. RUCH, *Le baptême d'après le Concile de Trente*, "Dic. de théol. cath." 2/1 (1905, reimpresión 1927), 296-328. A. RÜCKER, *Ritus Baptismi et Missae, quem descripsit Theodorus Ep. Mopsuestenus in sermonibus catecheticis e versione syriaca ab A. Mingana nuper reperta in linguam latinam*, "Opusc. et text. hist. eccl. Ser. Liturg.", Münster, 1933. L. VON RUDLOFF, *Taufe und Firmung im byzantinischen Ritus*, 1938. H. SCHLIER, *Zur kirchlichen Lehre von der Taufe*, en "Theol. Liter. Zeit." 72 (1947), 321-336. FR. SCHMID, *Die ausserordentlichen Heilsweger für die gefallene Menschheit*, 1899. H. SCHMIDT, *Die Taufwasserweihe im Sinne vergleichender Liturgieforschung*, 1935; cfr. "Theol. Revue", 1936, 270-274. R. SCHNACKENBURG, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus*, München, 1950. K. SCHORNBAUM, *Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer*, Leipzig, 1934 (2. vol.). H. SCHWARZMANN, *Zur Tauftheologie des Hl. Paulus, in Röm*, 6, Heidelberg, 1950. T. SOIRON, *Der menschliche Geist und die Wirkung der Taufe*, en "Kath. Gedanke" 10 (1937), 87-100. L. DA C. SORNAS, *O Batismo sacramento de desejo da Eucaristia*, en "Rev. Ecl. Bras." 10 (1950), 370-384. TH. SPÁÇIL, *Doctrina theologiae Orientis separati de sacramento baptismi*, en "Or. christ." 6 (1926), 181-263. E. SPRINGER, S. J., *Die Taufgnade als Kraftwirkung der Eucharistie*, en "Div. Thom. Fr." 8 (1930), 421-431. A. STAERK, *Der Taufritus in der griechisch-russischen Kirche*, 1903. W. STOCKUMS, *Das Los der ohne Taufe sterbenden Kinder*, 1923. E. STOMMEL, *"Begraben mit Christus" (Röm. 6. 4) und der Taufritus*, "Röm." 49 (1955), 1-20. Idem, *"Das Abbild seines Todes" (Röm. 6, 5) und der Taufritus*, Ib. 50 (1955), 1-21. Q. S. F. TERTULLIANI, *Libros De patientia, De baptismo, De paenitentia*, edit. J. W. PH. BORLEFFS, *Hagae Comitis*, 1948. THOMAS V. AQUIN, *Die Sakramente. Taufe und Firmung (III qq. 60-72)*, preparado por B. BARTH, O. S. B.; H. NEUNHEUSER, O. S. B., y D. WINZEN, Salzburg, 1935. J. THOMAS, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie (150 av. J. Chri.-300 ap. J. Chr.)*, 1935. J. B. UMBERG, *Die Grundbedeutung der Taufformel*, "Festschrift Stella Matutina", Feldkirch, 1931. Card. J. M. L. VILLENEUVE, O. M. I., *Le baptême*, Montreal, 1946. A. WAGNER, O. S. B., *Reformatorum saeculi XVI de necesitate baptismi doctrina*, en "Div. Thom. P." 45 (1942), 5-34. E. WALTER, *Zu den Herrlichkeiten der Taufe*, 3.ª edic., 1940. V. WARNACH, *Das Mysterium der Taufe im Neuen Testament*, "Lebendiges Zeugnis, Werkh. d. Akad. Bonifatius-Einigung" 14 (1952), 8-30. Idem, *Taufe und Christusgeschehen nach Röm. 6*, "Arch. für Liturgiewiss." 3/2 (1954), 284-366. B. WELTE, *Die postbaptismale Salbung*, Freiburg, 1939. Cfr. también la bibliogr. del § 176.

§§ 241-244: N. ADLER, *Das erste christliche Pfingstfest. Sinn und Bedeutung des Pfingstberichtes Act. 2, 1-13*, Münster, 1938. A. ARCHANGELSKIJ, *Inquisitio de evolutione historica ritus benedictionis olei*, 1985. G. BAREILLE-P. BERNARD-C. MANGENOT, *Confirmation*, en "Dict. de théol. cath." 3, 1, 1026-1093. J. BRINKTRINE, *De ministro confirmationis extraordinario*, en "Div. Thom. P." 25 (1932), 507-518. Idem, *Der einfache Priester als Spender der hl. Firmung*, en "Div. Thom. Fr." 7 (1929), 301-314. P. TH. CAMELOT, O. P., *Sur la théologie de la confirmation*, en "Revue des sc. philos. et theol." 38 (1954), 637-657. A. CHAVASSE, *L'onction des infirmes dens l'Église latine du III siècle à la Reforme carolingienne*, en "Rev. Seien. Rel." 20 (1940), 64-122, 290-364. J. COPPENS, *L'imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'Église ancienne* (Univ. Cath. Lovan. Dissert. II, 15; Wetteren-París, 1925). Idem, *Confirmation*, en "Dict. Bible Suppl." 2 (1934), 120-153. J. CREHAN, S. J., *The sealing at confirmation*, en "Theol. Studies" 14 (1953), 273-279. J. DESLANDES, *Le prête oriental ministre de la Confirmation*, en "Echos d'Orient" 33 (1930), 5-14. G. DIX, *The Theology of Confirmation in Relation to Baptism*, Westminster, 1946. FR. DÖLGER, *Das Sakrament der Firmung*, 1906. Idem, *Die Firmung in den Denkmälern des christlichen Altertums*, en "Röm. Quart." 19 (1905), 1-41. P. A. ELDERENBOSCH, *De Oplegging der handen*, Gravenhage, 1953. P. GELTIER, *La consignation à Carthage et à Rome*, en "Rech. de science relig." 2 (1911), 350-383. Idem, *La consignation dans les Églises d'Occident*, en "Revue d'hist. eccl." (1912), 257-301, 467-471. F. GILLMANN, *Zur Lehre der Scholastik vom Spender der Firmung und des Weihesakraments*, 1920. A. GOUGNARD, *De necessitate confirmationis*, en "Coll. theol.", 1932, 59-68. D. L. GREENSTOCK, T. O. P., *El problema de la confirmación*, en "Ciencia Tom." 80 (1953), 175-228, 539-590; 81 (1954), 201-240. M. HEIMBUCHER, *Die heilige Firmung das Sakrament des Heiligen Geistes*, 1889. L. JANSSENS, *La confirmation. Exposé dogmatique, historique et liturgique* (Lille, 1888). N. JUNG, *Confirmation dans l'Église occidentale*, en "Dict. Droit Canonique" 4 (1944), 75-109. W. KOCH, *Die Anfänge der Firmung im Lichte der Trienter Konzilsverhandlungen* en "Theol. Quartalschr." 94 (1912), 428-452. F. C. KOLBE, *The Sacrament of Confirmation*, New York, 1931. DOM. KOSTER, *Die Firmung im Glaubenssinn der Kirche*, Münster, 1948. G. W. H. LAMPE, *The Seal of Spirit*, London, 1951. V. LÜBECK, *Die Firmung in der orthodoxen griechischen Kirche*, en "Pastor o." 33 (1920/21), 111-118, 176-184, 219-226. F. C. MACDONALD, *A History of Confirmation*, London, 1937. A. MEUNIER, *De ministro Confirmationis*, en "Rev. Eccl. Liège" 25 (1933/34), 373-376. Idem, *Les éffets de la confirmation*, en "Rev. Eccl. Liège" 38 (1951), 370-374. A. E. MORRIS, *The Grace of Confirmatin*, en "Theology" 24 (1932), 132-141. P. DE PUNIET, *Confirmation*, "Dict. d'Arch. chrét. et. de Liturgie" 3, 2 (1914), 2515-2544. Idem, *Onction et confirmation*, en "Revue d'hist. eccl." 33 (1912), 450-

466. C. RUCH, *Confirmation dans la S. Ecriture*, "Dict. de théol. cath." 3 (1908), 975-1026. P. RUPPRECHT, O. S. B., *Die Firmung als Sakrament der Vollendung*, en "Theol. Quartalschr." 127 (1947), 262-277. R. SOUARN, *De presbytero orientali Confirmationis ministro*, en "Jus Pont." 11 (1931), 133-143. FR. SUEHLING, *Die Taufe als religiöses Symbos im christlichen Altertum*, Freiburg, 1930. K. SUDBRACK, *Das Alter der Firmlinge*, en "Theol. prakt. Quartalschr." (1940), 285-297. K. THIEME, *Der wahre Lutherische Konfirmationsbegriff*, Giessen, 1931. J. B. UMBERG, *Die Schriftlehre vom Sakrament der Firmung*, 1920. E. WALTER, *Das Siegel des lebendigen Gottes. Die Firmung als Sakrament der Geitsmitteilung*, 1938. H. WEISWEILER, S. J., *Das Sakrament der Firmung in den systematischen Werken der ersten Frühscholastik*, en "Scholastik" 8 (1933), 481-523. B. WELTE, *Die postbaptismale Salbung. Ihr symbolischer Gehalt und ihre sakramentale Zugehörigkeit nach den Zeugnissen der alten Kirche*, "Freibg. Th. Stud." 51, 1939. N. P. WILLIAMS, *A Note on Confirmation*, en "Theology" 20 (1930), 76-82.

§§ 245-262: K. ADAM, *Zur Eucharistielehre des hl. Augustinus*, 1908. Cfr. "Theol. Quartalschr." 112 (1931), 490-536. G. ALASTRUEY SÁNCHEZ, *Tractatus de SS. Eucharistia*, Vallisoleti, 1949. A. DE ALES, *Un texte eucharistique de S. Jean Chrysostome* en "Rech. Sc. Rel" 23 (1933), 451-462. Idem, *De SS. Eucharistia*, 1929. M. ALONSO, *El Sacrificio eucarístico de la última cena del Señor según el Concilio Tridentino*, Madrid, 1929. G. ANICHINI, *Sacramentum redemptionis. L'Eucaristia nel dramma della Redenzione*, Lucca, 1947. A. ANWANDER, *Das Blut in religionsgeschichtlicher Beleuchtung*, en "Theol. u. Glaube" (1934), 404-414. A. ARNOLD, *Der Ursprung des christlichen Abendmahls im Lichte der neuesten liturgiegeschichtlichen Forschung*, Freiburg, 1037. A. ASMUSSEN, *Abendmahl und Messe. Was Pius XII in der Encyklika Mediator Dei vom Abendmahl lehrt*, Stuttgart, 1949 (evang.). W. AUER, *Das Sakrament der Liebe im Mittelalter*, 1928. B. AUGIER, O. P., *Le Sacrifice ecclésiastique*, en "Rev. Thom." 16 (1933), 50-70. S. AURELIUS AUGUSTINUS, *Episcopi Hipponensis Textus Eucharistici selecti*, Ed. H. Lang, O. S. B., en "Florilegium Patristicum", Bonn, 1933. HET AVONDMAAL, *Referaten van het Congres der Veren.*, "Stud. theol. Utrecht", Assen, 1949. J. N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, *Het heilig Avondmaal in de jonge Christeliijke Kerk*, en "Het Avondmaal" 9-21, Assen, 1949. W. H. BEEKENKAMP, *De Avondmaalsleer van Berengarius von Tours*, Gravenhage, 1941. H. BEEVOR, M. A., *La prudence catholique de la Réforme anglicane et l'Eucharistie*, en "Oecum." 1 (1934), 204-218. F. A. BÉGUINOT, *La très s. Eucharistie des douze premiers siècles*, 1903. J. BELSER, *Das Zeugnis des vierten Evangelisten für die Taufe, Eucharistie und Geitessendung*, 1912. O. VAN DER BERGEN, *De leer van S. Gregorius over de Eucharistie*, en "Alg. Euch. Tijdschr." 15 (1936), 63-71. W. BERNING, *Die Einsetzung der Eucharistie in ihrer ursprünglichen Form*, 1901. P. BERTOCCHI, *Il simbolismo ecclesiologico della eucaristia*

in Sant'Agostino, Bergamo, 1937. E. BISCHOFF, *Das Blut im jüdischen Schrifttum und Brauch*, Leipzig, 1929. E. BIZER, *Studien zur Geschichte des Abendmahlstreites im 16. Jahrhundert*, 1940. O. BLANK, *Die Lehre Des Hl. Augustinus vom Sakrament der Eucharistie*, 1907. C. BOECKL, *Die Eucharistielehre der Deutschen Mystiker des Mittelalters*, 1923. B. BOTTE, O. S. B., *Conficere Corpus Christi*, en "Année Théol." 8 (1947), 309-315. J. M. BOVER, S. J., *La Eucaristía y el Cuerpo místico de Cristo*, en "Rev. Esp. Teol." 6 (1946), 359-385. G. M. BRACCI, *Victima sancta, Pensiero, dottrina et insegnamento del Santo Dottore Agostino sulla Eucarestia*, Turin, 1931. L. BRIGUÉ, *Un théologien de l'Eucharistie an début du XIIe siècle*, 1936. BRINKTRINE, *Der Vollzieher der Eucharistie nach dem Brief des Papstes Gelasius († 496) an den Bischof Elpidius von Volterra*, Rom, 1949. J. BRINKTRINE-C. ZIMARRA, *Interpretation vorscholasticher Texte über die Eucharistie*, en "Div. Thom. Fr." 20 (1942), 278-284, 284-290. G. DE BROGLIE, S. J., *Pour une théologie du festin eucharistique*, en "Doctor communis" (1949), 1-36. Idem, *Du rôle de l'Église dans le Sacrifice eucharistique*, en "Nouv. Rev. Th." 70 (1948), 449-460. P. BROWE, S. J., *Textus Antiqui de festo corporis Christi*, "Opuscula et text. ser. liturg.", Münster, 1934. Idem, *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter*, München, 1933. G. BUESCHER, O. F. M., *The Eucharistic Teaching of William Ockham*, Dissert., Washington, 1950. P. TH. CAMELOT, O. P., *Réalisme et Symbolisme dans la doctrine eucharistique de saint Augustin*, en "Rev. Sc. Phil. Théol." 31 (1947), 394-410. Idem, *L'Eucharistie mystère d'unité*, en "Vie Spir." 72 (1945), 301-313. F. CABROL, O. S. B., *The Eucharist during the First three Centuries*, en "The Pre-nicene Church", Bull. III, 2, 183-201. S. C. CARPENTER, *The Anglican Tradition. A discussion of Eucharistic Doctrine*, en "Irén." XI (1934), 619 sig, H. CHADWICK, *Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy*, en "Journ. of Theol. Stud." 2 (1951), 145-164. F. L. CIRLOT, *The Early Eucharist*, London, 1939. J. F. MCCONNELL, *The Eucharist and the Mystery Religions*, en "Cath. Bibl. Quart." 10 (1948), 29-41. R. H. CONNOLLY, O. S. B., *The Eucharistic Prayer of Hippolytus*, en "Journ. theol. Stud." 39 (1938), 350-369. J. CORBLET, *Histoire dogmatique, liturgique et archéologique de l'Eucharistie*, 1886. M. CUERVO, O. P., *Los teólogos de la Escuela Salmantina en las discusiones del concilio de Trento sobre el sacrificio de la Cena*, en "Cienc. Tom." 75 (1948), 177-216. J. DANIÉLOU, S. J., *La catéchese eucharistique chez les Pères de l'Église*, París, 1947. H. DERCHX, *De H. Eucharistie en der Kerk als Christus mystiek lichaam*, en "Alg. Euch. Tijdschr." 12 (1933), 238-252. J. M. DERÉLY, S. J., *Les décrets eucharistiques du Bienheureux Pie X*, en "Nouv. Rev. Théol." 83 (1915), 1033-1048. E. DETER, *Abendmahl und Einheit der Kirche*, en "Evang. Theol." 8 (1948/49), 572-575. W. VAN DIJK, *S. Augustinus en de H. Eucharistie*, Amsterdam, 1930. C. H. DODD, *The Eucharist in Relation to the Fellowship of the Church*, en "Teology" 22 (1931), 233-236. FR. J. DÖLGER, *Die Eucharistie nach Ins-*

chriften frühchristlicher Zeit, Separata de ICHTHYS, vol. II, 1922. J. DÖLLINGER, *Die Lehre von Eucharistie in den ersten Jahrhunderten*, 1826. DOERING-HARTIG, *Christliche Symbolik*, 2.ª edic., 1940. E. F. DOWD, *A conspectus of modern Catholic thought on the essence of the Eucharist sacrifice*, Washington, 1937. F. DOYEN, *Die Eucharistielehre des Rupert von Deutz*, 1889. C. W. DUGMORE, *Eucharistic doctrine in England from Hooker to Waterland*, *London*, 1942. E. DUMOUTET, *La Théologie de L'Eucharistie à la fin du XIIe siècle. Le témoignage de Pierre le Chantre d'après la "Summa de Sacramentis"*, en "Arch. Hist. Doctr. Litt. M. A." 16 (1945), 181-262. Idem, *La non-réitération des sacraments et le problême du moment précis de la transsubstantiation*, en "Rech. Sc. rel." 28 (1938), 580-585. W. VAN DYCK, *San Augustin en de H. Eucharistie*, 1930. P. EINIG, *Tractatus de s. Eucharistiae mysterio*, 1886. J. ERNST, *Die Lehre des heiligen Paschasius Radbertus von der Eucharistie*, 1896. P. DAM. VAN DEN EYNDE, O. F. M., *Eucharistia ex duabus constans S. Irénée*, en "Anton." 15 (1940), 13 28. Idem, *On the Attribution of the "Tractatus de sacramento altaris" to Stephen Baugé*, en "Frac. Stud." 10 (1950), 33-45. G. FILOGRASSI, S. J., *La realtà oggettiva della specie eucaristiche secondo il Cardinal Franzelin*, en "Gregorianum" 18 (1937), 395-409. Idem, *De Eucharistia. Quaestiones selectae*, Rom Gregorianum, 1933. ADR. FORTESCUE, *The Orthodoxe en de H. Eucharistie*, en "Alg. Nederl. Euch. Tijdschr." 9 (1930), 211-226. H. J. H. FORTMANN, *Sacrificium sacramentale*, en "Ned. Kath. Stemm." 38 (1938), 353-364. ST. FRANKL, *Decretum de communione sub utraque specie*, en "Collect. theolog." 137, 218-278. Idem, *Doctrina Hosii de sacrificio Missae cum decreto Tridentino comparata*, Lwów, 1935. C. FRENZELIN, *Tractatus de SS. Eucharistiae Sacramento et Sacrificio*, ed. P. J. Filograssi, S. J., Rom Gregorianum, 1932. B. FRISCHKOPF, *Die neuesten Forschungen über die Abendmahlsfrage*, 1921. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Eucharistia*, Turin, 1943. P. GASPARRI, *Tractatus canonicus de ss. Eucharistia*, 1897. E. GAUGLER, *Das Abendmahl im N. T.*, Bassel, 1943. F. GAVIN, *The Catholic Idea of the Eucharist in the First Four Centuries*, en "Theology" 21 (1930), 188-199; 247-259. J. R. GEISELMANN, *Zur frühmittelalterlichen Lehre vom Sakrament der Eucharistie*, en "Theol. Quartalschr." 116 (1935), 223-403. Idem, *Zur Eucharistielehre der Frühscholastik*, en "Theol. Revue" 29 (1930), col. 1-12. Idem, *Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter*, München, 1933. Idem, *Der Einfluss des Remigius von Auxerre auf die Eucharistielehre des Heriger von Lobbes*, en "Theol. Quartalschr." 114 (1933), 222-242. Idem, *Die Stellung des Guibert von Nogent in der Eucharistielehre der Frühscholastik*, en "Theol. Quartalschr." 110 (1929), 279-305. Idem, *Bernold von St. Blasien. Sein neuentdecktes Werk über die Eucharistie*, 1936. Idem, *Ein nuentdecktes Werk Berengars von Tours über das Abendmahl?*, en "Theol. Quartalschr." 118 (1937), 1-31; 133-172. M. GIERENS, S. J., *Eucharistie und corpus Christi mysticum*, en "Theol.

prakt. Quartalschr." 86 (1933), 536-550; 769 sig. A. C. GIGON, *De sacramentis in communi*, Fribourg, 1945. H. GOLLWITZER, *Coena Domini. Die altlutherische Abendmahlslehre in ihrer Auseinandersetzung mit dem Calvinismus dargestellt an der lutherischen Frühortodoxie*, 1937. K. G. GOETZ, *Die Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 1904. Idem, *Das Abendmahl*, 1920. W. GOOSSENS, *Les origines de l'Eucharistie*, 1931. M. GRABMANN, *Die Theologie der eucharistischen Hymnen des hl. Thomas v. Aquin*, en "Der Katholik" 82 (1902), 1385-1399. Idem, *Die Eucharistie als Gegenstand des priesterlichen Studium*, Ib. 89 (1909), I, 1-16. K. GUTBERLET, *Das Heilige Sakrament des Altares*, 1919. J. M. HANSSENS, S. J., *L'Agape et l'Eucharistie*, en "Eph. Liturg." 43 (1929), 520-529. J. HEHN, *Die Einsetzung des Heiligen Abendmahls als Beweis für die Gottheit Christi*, 1900. R. HEMANN, *Mysterium sanctum magnum. Um die Auslegung des Abendmahls. Zwingli? Calvin? Luther? Rom? Historisch-philosophische Studie*, Luzern-Leipzig, 1937. HENR. A S. TERESIA, Ord. Carm. Discalc., *Notio sacrificii in communi in synthesi S. Thomae*, (Extractum ex Periodico Teresianum), Rom, 1934. CH. V. HÉRIS, O. P., *Le mystère de l'Eucharistie*, París, 1943. A. HERRANZ, *El profeta Malaquías y el sacrificio de nuestros altares*, en "Estud. Bíblicos" 2 4. P. HILARIUS, O. M. Cap., *Eucharistische Vorrspellingen en Voorafbeeldingen*, en "Alg. Euch. Tijdschr." 12 (1933), 145-150; 13 (1934) 5-13, 65-74; 14 (1935) 19-31; 16 (1937) 194-201; 359-368; 19 (1940) 49-58. F. R. M. HITCHCOCK, *Origin's Theory of the Holy Communion and its Influence on the Church*, en "Church Quart. Review" 131 (1940/41), 216-239. Idem, *Tertullian's Views on the Sacrament of the Lord's Supper*, ib. 134 (1942) 21-36. F. HÖHLER, *Das Abendmahl ist kein konfessionelles Problem*, en "Evang. Theol." 10 (1950/51) 451-458. F. HOLBÖCK, *Der eucharistiche und der mystische Leib Christi in ihren Beziehungen zueinander nach der Lehre der Frühscholastik*, Rom 1942. A. VAN HOVE, *Tractatus de Sanctissima Eucharistia*, Mechliniae, 1941. Idem, *De Heilige Eucharistia*, Utrecht 1939. Idem, *Errores dogmatici transsubstantiationis adversantes*, en "Coll. Mechl." 7 (1933) 652-655. E. HUGON, *La s. Eucharistie*, 3. edic. 1922. J. C. HUSSLEIN, *Communion in the early Church*, en "Eccl. Rev." 81 (1929) 491-512. E. ISERLOH, *Die Eucharistie in der Darstellung des Johannes Eck*, Münster 1950. T. JALLAND, *This our Sacrifice. A Brief theological and historical Study of the eucharistic oblation*, London 1934. E. JAMOULLE, *Le sacrifice eucharistique au concile de Trente*, en "Nouvelle Rev. théol." 67 II (1945) 1121-1139. M. JUGIE, *Theologia dogmatum christianorum orientalium dissidentium III*, 1930. E. KÄSEMANN, *Leib und Leib Christi*, Tübingen 1933. F. X. KATTUM, *Die Eucharistielehre des hl. Bonaventura*, 1920. A. KERKVOORDE, O. S. B., *Le Mystére de l'Eucharistie d'aprés Scheeben*, en "Nouv. Rev. théol." 68 (1946) 257-264. W. KOCH, *Das Abendmahl im Neuen Testament*, 3.ª edic., 1921. J. LEUNIS KOOLE, *Irenaeus' avondmaalsbeschouwing*, en "Gereformeerd theol. Tijdschr." 37 (1936)

295-303; 39 (1938) 412-417. J. KRAMP, *Albertus Magnus und die Sermones de ss. Eucharistiae sacramento*, en "Greogorianum" 3 (1922), 239 sigs. HERM. KUHAUPT, *Die Feier der Eucharistie*, Münster, 1950/51. G. LACHELLO, *L'Eucarestia nei primi tre Concilii di Toledo*, 1938. W. LAMPEN, O. F. M., *Doctrina S. Joannis Chrysostomi de Christo se offerente in Missa*, en "Anton." 18 (1943) 3-16. Th. LAMY, *De Syrorum fide et disciplina in re eucharistica*, 1859. A. LANDGRAF, *Die Lehre vom geheimnisvollen Leib Christi in den frühen Paulinenkommentaren und in der Frühscholastik*, en "Div. Thom. Fr." 24 (1946), 217-248; 25 (1947), 365-394. A. LANG, *Zur Eucharistielehre des hl. Albertus Magnus. Das Corpus Christi verum im Dienste des Corpus Christi mysticum*, en "Div. Thom. Fr." 10 (1932) 124-142. D. J. LECLERCQ, *Les Méditations eucharistiques d'Arnauld de Bonneval*, en "Rev. Theol. anc. méd." 13 (1946) 40-49. G. LECORDIER, *La doctrine de l'Eucharistie chez S. Augustin*, París, 1930. G. R. LEESON, *Holy communion*, London, 1943. ST. LISIECKI, *Quid s. Ambrosius de ss. Eucharistia docuerit*, 1910. W. v. LOEWENICH, *Vom Amendmalh Christi. Eine historisch-systematische Untersuchung um das Abendmahlsproblem der Gegenwart* (prot.), 1938. E LOHMEYER, *Vom urchristlichen Abendmahl*, en "Theol. Rev." 9 (1937) 195-227. H. LORETZ, *Die katholische Abendmahlslehre im Lichte der vier ersten Jahrhunderte*, 1879. H. DE LUBAÇ, *Corpus mysticum*, París, 1949. W. C. MACKEAN, *The Eucharistic Doctrine of the Oxford Movement*, London 1933. J. MAIER, *Die Eucharistielehre der drei Kappadozier*, 1918. A. H. MALTHA, *De leer over de Eucharistie bij den Patroon der School*, en "Stud. eucharistica", 62-96, 1946. M. MARTONOLA, *Un testo inedito di Berengario di Tours e il concilio romano del 1079*, 1936. A. MARTY, *Trésor de l'art chrétien: Eucharistie*, 1926. O. MARUCCHI, *Le dogme de l'Eucharistie dans les monuments des premiers siècles*, 1910. E. MASURE, *Le Sacrifice du Corps mystique*, París, 1950. E. MAY, O. Cap., *Ecce Agnus Dei*, Dissert. Washington, 1947. A. MEUNIER, *De permanentia specierum in Eucharistia*, en "Rev. Eccl. Liège" 24 (1932/33) 102-106. A. MITTERER, *Geheimnisvoller Leib Christi nach St. Thomas v. Aquin und nach Papst Pius XII*, Viena, 1950. L. MOHLER, *Bessarionis S. R. E. Cardinalis Constantiopolitani patriarchae De Sacramento Eucharistiae*, en "Aus der Geisteswelt des Mittelalters, 1935 II, 1373-1411. W. MOHLDORF, *Christliche Symbolik*, 2. edic. 1926. A. NAEGLE, *Die Eucharistielehre des hl. Johannes Chrysostomus*, 1900. Idem, *Ratramnus und die Heilige Eucharistie*, 1903. A. NYGREN, *Corpus Christi*, en "En bok om kyrkan" 1942, 13-25. OTILIO DEL NIÑO JESÚS, O. C. D., *Doctrina eucarística de San Justino, filósofo y mártir*, en "Rev. esp. Teol." 4 (1944) 3-58. J. PASCHER, *Eucharistia. Gestalt und Vollzug*, Münster, 1953 [2]. H. PELTIER, *Paschase Radbert, Abbé de Corbie*, 1938. C. PERA, O. P., "Eucharistia fidelium", "Salesianum" 3 (1941), 81-117; 4 (1942), 145-172; 5 (1943), 1-46. O. PERLER, *Logos und Eucharistie nach Justinus I. Apol. c. 66*, en "Div. Thom. Fr." 18 (1940) 296-318. G. PHILIPS, *Le sacrifice eucharistique dans*

la tradition africaine, en "Rev. Essl. Liège" 22 (1930/31) 15-29. Idem, *Der heilige Cyprianus en de Hl. Communie*, en "Alg. Nederl. Euch. Tijdschr." 9 (1930), 335-350. Idem, *De heilige Eucharistie in de Afrikaansche Oudheilkunde*, en "Alg. Euch. Tijdschr". 10 (1931) 280-286. TH. PHILIPPS, *Die Verheissung der Eucharistie nach Johannes*, 1922. A. PIOLANTI, *Il corpo mistico e le sue relazioni con l'Eucharistia in S. Alberto Magno*, Rom, 1939. R. PLUS, S. J., *L'Eucharistie*, París, 1936. H. PREUSS, *Die Geschichte der Abendmahlsfrömmigkeit in Zeugnissen und Berichten*, Gütersloh, 1949. J. QUASTEN, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, en "Floril. patristic." VII 4 Tle 1935/6. G. RAUSCHEN, *Eucharistie und Busssakrament in den sechs ersten Jahrhunderten der Kirche*, 2.ª edic., 1910. J. RIVIERE, *S. Augustin et l'eucharistie*, en "Rev. Apol." 51 (1930) 513-531. R. E. ROBERTS, *Corpus Christi*, en "Theology" 28 (1934) 246-254. S. SALAVILLE, *La croyance grecque sur la forme de l'Eucharistie et l'épiclèse d'après un cours théologique inédit du XVIIIe siècle*, en "Byzantinische Zeitschr." 30 (1930), 328-332. H. SASSE, *Vom Sakrament des Altars. Lutherische Beiträge zur Frage des Abendmahls*, Leipzig 1941. Th. SCHERMANN, *Eucharistie und eucharistein in ihrem Bedeutungswandel bis 200*, en "Philologus" (1910) 375 sigs. V. SCHMITT, *Die Verheissung der Eucharistie bei den Vätern*, 1900/03. J. SCHNITZER, *Berengar von Tours. Sein Leben und seine Lehre*, 2.ª edic., 1892. P. SHAUGHNESSY, O. S. B., *The Eucharistic Doctrine of Guitmund of Aversa*, Dissert. Rom 1939. Th. E. SHEEDY, *C. S. C., The eucharistic controversy of the eleventh Century against the background of prescholastic theology*, Washington, 1946. T. D. SIMONIN, O. P., *A propos d'un texte eucharistique de S. Irénée*, en "Rev. Sc. Phil. Théol." 23, 281-292. S. SIMONIS, O. F. M., *Doctrina eucharistica Amalarii Metensis*, en "Antonianum" 8 (1933) 3-48. D. SMITH, *The Sacrament of the Eucharist*, New York 1931. Th. SPÁCIL, *Doctrina theologiae Orientis separati de ss. Eucharistia*, 1928 sig. E. SPRINGER, S. J., *Die eucharistische Theologie des hl. Augustinus*, en "Bib. u. Lit." 4, 477-481. F. STEGMÜLLER, J. R. Geiselmann, *Die Abendmahlslehre*, en Röm. Quartalschr." 42 (1934), 351-353. R. STAPPER, *Die Verwaltung der heiligen Eucharistie nach dem neuen kirchlichen Gesetzbuche*, 1918. A. STRUCKMANN, *Die Eucharistielehre des hl. Cyrill v. Alexandrien*, 1910. Idem, *Die Gegenwart Christi in der heiligen Eucharistie nach den schriftlichen Quellen der vornizänischen Zeit*, 1905. Idem, *Eucharistische Texte lateinischer Väter aus der Zeit vor dem Konzil von Nizäa*, 1926. M. DE LA TAILLE, *S. J., Eucharistie en Verlossing*, Löwen 1930. Idem, *Mysterium fidei*, 3.ª edic., 1931. R. THIEL, *Luthers grosser Krieg ums Abendmahl*, München 1935. *Thomas v. Aquin, Deutsche Thomas-Ausgabe*, vol. 30: *Das Gehemnis der Eucharistie*, 1938. Idem, *Das Herrenmahl*. trad. por J. Pieper. S. UCCELLO, *Elevazione eucharistiche*, Turin-Rom, 1929. UNTERKIRCHER, *Zu einigen Problemen der Eucharistielehre*, Innsbruck, 1938. C ZIMORA, O. S. B., *Recensión de la obra anterior de Unterkircher*, en "Div. Thom. Fr." 17 (1939), 238-249. J. USIABIA-

GA, S. S. S., *San Alberto Magno y la Eucharistia*, en "Rev. euc. d. cl." 12 (1932) 106-111. A. VERHAMME, *De gratia speciali SS. Eucharistiae*, en "Coll. Brug." 42 (1946) 112-119. I. VOLPI, *Communione e Salvezza in S. Agostino. Una controversia durante il concilio di Trento e la Rinascitá scolastica*, Rom., 1954. DOM. VONIER, O. S. B., *La clef de la doctrine eucharistique*, Lyon, 1942 (francés de R. P. Rognet). Idem, *Das Geheimnis des eucharistischen Opfers*, 1929. E. WALTER, *Die Eucharistie. Das Sakrament der Gemeinschaft*, 3.ª edic., 1940. H. WEISWEILER, *Die vollständige Kampfschrif Bernolds v. St. Blasien gegen Berengar: de veritate corporis et sanguinis domini*, en "Scholastik" (1937), 58-93. J. WILPERT, *Die Malereien der Katakomben Roms*, 1903. Idem, *Fractio panis*, 1895. N. WISEMAN, *Die wirkliche Gegenwart Christi*, 3 edic. 1871. C. WIRTZ, *Die heilige Eucharistie in der Kunst*, 1912. C. ZIMARRA', *Zu vorscholastischen Anschauungen über die Eucharistie*, en "Div. Thom. Fr." 19 (1941) 440-446. A. ZANSSENS, *Die heilige Eucharistie*, 1929.

§ 246: M. ALONSO, *El sacrificio eucarístico de la última cena en el Concilio Tridentino*, 1929. G. ALASTRUEY, *Tratado de la santísima eucaristía*, Madrid 1952. J. DE BACIOCCHI, S. M., *Le Mystère eucharistique dans les perspectives de la Bible*, en "Nouv. Rev. Théol." 77 (1955) 561-580. G. BARBERO, *La dottrina eucaristica negli scritti di papa Innocenzo III*, Rom, 1953. C. D'ARCAY, *The Mass and the Redemption*, 1926. A. BAUMSTARK, *Die Messe im Morgenland*, 1906. P. BATIFFOL, *Leçons sur la messe*, 8 edic. 1922. M. BÉNEVOT, *The Last Supper and its Liturgical Shape in History*, en "Month" 181 (1945) 317-323. D. BERTETTO, S. D. B., *La Dottrina eucaristica di San Bernardo*, en "Salesianum" 16 (1954) 258-292. J. BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der Griechischen Väter*, vol. I/1: *Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik*, Freiburg/Brsg. 1955. Jos. BONSIRVEN, S. J., *Hoc est corpus meum*, en "Biblica" 29 (1948) 205-219. L. BOUYER, *La première eucharistie dans la dernière cène*, en "La Maison Dieu" 18 (1949) 34-47. J. BRINKTRINE, *Der Messopferbegriff in der ersten zwei Jahrhunderten*, 1918. J. CADIER, *La doctrine calviniste de la Sainte Cène*, en "Ét. Théol. et Rel." 26 (1951). D. CAGIN, *Les origines de la messe*, 1921. F. CARPINO, *Evolutione di sistemi sulle origini della Eucaristica*, en "Scuola Catt." III (1935), 296-312. E. CARONTI, *Il sacrificio cristiano e la liturgia della messa*, 1923. O. CASEL, H. LITZMANN, *Messe und Herrenmahl*, en "Jahrb. f. Liturgiewissensch." 6 (1926) 209-218. G. DIX, *The Idea of "the Church" in the Primitive Liturgies*, 1937. E. DORSCH, *Der Opfercharakter der Eucharistie einst und jetzt*, 1909. Idem, *Aphorismen und Erwägungen zur Beleuchtung des vornizänischen Opferbegriffs*, 1910. E. DUJARDIN, *La date de l'institution eucharistique dans la tradition chrétienne primitive*, en "Rev. Hist. Relig." 1933, 155-179. R. ERNI / A. GUGLER / H. HAAG / E. KAUFMANN / B. KELLER / J. MEIER / J. ROOSLI /

E. RUCKSTUHL / E. SIMONETT / J. STIRNIMANN / J. B. VILLIGER, *Das Opfer der Kirche. Exegetische, dogmatische und pastoraltheologische Studien zum Verständnis der Messe*, Luzern 1954. J. F. FAHNEY, *The Eucharistic Teaching of Ratramn of Corbie* ("Pontificia facultas theologica Seminarii Sanctae Mariae ad Lacum" n. 22) 1951. I. FILOGRASSI, S. J., *De Sanctissima Eucharistia. Quaestiones dogmaticae selectae*, Rom 1953. A. FRANZ, *Die Messe im deutschen Mittelalter*, 1902. A. FREERICKS, *Das eucharistische Opfer*, 1925. P. GACHTER, S. J., *Die Form der eucharistischen Rede Jesu*, en "ZkTh" 59 (1935) 419-441. C. GASQUE, *L'eucharistie et le corps mystique*, 1925. N. GIHR, *Das Heilige Messopfer, dogmatisch, liturgisch und aszetisch erklärt*, 14-16 edic. 1919. W. GOTZMANN, *Das eucharistische Opfer nach der Lehre der älteren Scholastik*, 1901. M. GRABMANN, *Eucharistie und Kirche*, en "Der Katholik" 87 (1907) 11-12. J. M. GRANERO, S. J., *Novum Pascha*, en "Est. Ecl." 109 (1954), 211-237. H. GRASS, *Das Abendmahlsproblem in der Gegenwart*, en "Z. für Syst. Theol." 22 (1953), 223-244. R. GROSCHE, *Das opfer der Kirche*, en "Ich lebe und ihr lebet", edit. por F. M. Rintelen, 85-100. CH. V. HÉRIS, *Le Mystère du Christ*, 1928. A. M. HOFFMAN, *Passionis repraesentatio*, en "Theol. Quartalschr." 117 (1936), 505-531. M. TEN HOMPEL, *Das Opfer als Selbsthingabe und seine ideale Verwirklichung im Opfer Christi*, 1920. E. JANOT, *Les origines eucharistiques*, en "Rev. Apol." 50 (1930), 448-457. J. IEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu*, 2.ª edic., Göttingen, 1949 (pr.). P. JUNGLAS, *Die Lehre des Konzils von Trient über das heilige Messopfer*, en "Bonner Zeitschr." 1925, 193 sigs. J. KLEIN-NATORP, *Unser Opfer am Altar und im Alltag*. 1937. H. KLUG, *B. Joannis Duns Scotti doctrina de sacrificio, praesertim de sacrosancto missae sacrificio*, 1929. Idem, *Die Sichtbarkeit des eucharistischen Opfers*, en "Theologie u. Glaube" 30 (1938), 363-388. W. P. KOHLEN, *Das immerwährende Opfer. Eine Sinndeutung der heiligen Messe*, 1939. J. KRAMP, *Opfergedanke und Messliturgie*, 3.ª y 4.ª edic., 1923. Idem, *Die Opferanschauungen der römischen Messliturgie*, 1924. K. G. KUHN, *Die Abendmahlsworte* (prot.), en "Theol. Lit. Z." 75 (1950), 399-406. H. LAMIROY, *De essentia s. Missae sacrificii*, 1919. J. LÉCUYER, C. S. S. P., *Le sacrifice selon saint Augustin*, en "Augustinus Magister" (Congr. Intern. Aug. 1954), Communications 2, 905-914. M. LEPIN, *L'idée du sacrifice de la Messe d'après les théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours*, 1926. A. MICHEL, *La messe chez les théologiens postérieurs au Concile de Trente*, en "Dictionn. de théologie cath." X (1928), 143 sigs. G. PELL, *Jesu Opferhandlung in der Eucharistie*, 1931. A. PIOLANTI, *Il corpo mistico e le sue relazioni con l'Eucaristia in S. Alberto Magno*, 1939. Idem, *Il mistero eucaristico*, Florenz, 1955. Idem, *L'eucaristia*, Rom, 1952. R. M. PIZZORNI, O. P., *De necessitate medii Eucharistiae secundum S. Thomam*, en "Div. Thom. P." 52 (1949), 3-40. G. PUERTO, C. M. F., *La necesidad del Sacramento Eucarístico*. B. REBSTOCK, O. S. B., *De H. Eucharistie in het licht van de afscheidsrede van den Heer*, en "Alg. Euch. Tijdschr."

13 (1934), 129-139. F. X. RENZ, *Die Geschichte des Messopferbegriffs*, 1901. PL. RUPPRECHT, *Der heilige Thomas und das Leidensgedächtnis in der Eucharistie*, en "Theol. Quartalschr." (1937), 403-436. Idem, *Una eademque hostia idem offerens. Das Verhältnis von Kreuz- und Messopfer nach dem Tridentinum*, en "Theol. Quartarlschr." 120 (1939), 1-36. Idem, *Una oblatione consummavit. Die Benützung von Hebr. 10, 14 für die Messopferlehre*, Ib. 121 (1941), 1-13. H. SCHÜRMANN, *Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeier*, en "Münch. Theol. Zschr." 6 (1955), 107-131. J. SCHWANE, *Die eucharistische Opferhandlung*, 1889. S. SIMONIS, O. F. M., *De Causalitate Eucharistiae in Corpus Mysticum doctrina S. Bonaventurae*, en "Antonian." 8 (1933), 193-228. L. SOUBIGOU, *La croix e l'autel. Le sacrifice de Jésus et de son corps mystique*, 1938. TH. SPECHT, *Die Wirkungen des eucharistischen Opfers*, 1876. A. STÖCKLE, *Das Opfer nach seinem Wesen und nach seiner Geschichte*, 2.ª edic., 1861. A. TAMBORINI, *L'eucaristia*, Mailand, 1954. V. THALHOFER, *Das Opfer des Alten und des Neue Bundes*, 1924. H. WEISWEILER, S. J., *Die vollständige Kampfschrift Bernolds v. St. Blasien gegen Berengar: De veritate corporis et sanquinis domini*, en "Scholastik" 12 (1937), 58-93.

§§ 247-251: E. G. F. C. ATCHLEY, *On the Epiclesis of the Eucharist Liturgy and the Consecration of the Font*, London, 1935. P. BATIFFOL, *L'Eucharistie, la présence reelle et la transsubstantiation*, 7.ª edición, 1925. B. BAUR, O. S. B., *Non potest aliter Corpus Christi incipere esse de novo in hoc sacramento (Euchar.), nisi per conversionem substantiae panis in ipsum (S. Thomas, p. III, q. 75, a. 2)*, en "Div. Thom. P." 11 (1934), 120-128. J. BITTREMIEUX, *De Transsubstantiatione quid sentierit S. Bonaventura*, en "Coll. Francis." 3 (1933), 26-39. Idem, *De Transsubstantiatie, wonderbare en eenige verandering*, en "Euch. Tijdschr." 18 (1939), 145-150. Idem, *De verklaring van de Transsubstantiatie volgens S. Bonaventura*, en "Alg. Euch. Tijdschr." 12 (1933), 209-226. J. BRINKTINE, *Die sakramentale Form der Eucharistie nach der Lehre der abend- und morgenländischen Väter*, en "Theologie und Glaube" 43 (1953), 411-425. Idem, *Die ersten Spuren der katholischen Lehre von der sakramentalen Form der Eucharistie*, en "Theologie und Glaube" 44 (1954), 338-351. P. BROWE, S. J., *Die scholastische Theorie der eucharistischen Verwandlungswunder*, en "Theol. Quartalschr." 110 (1929), 305-332. Idem, *Die eucharistischen Wunder des Mittelalters*, 1938. F. M. CACHIA, *De natura transsubstantiationis iuxta S. Thomam et Scotum*, 1928. O. CASEL, *Zur Epiklese*, en "Jahrb. f. Liturgiewissensch." 3 (1923), 100-102, con abundante bibliografía. Idem, *Neue Beiträge zur Epiklesefrage*, Ib. 4 (1924), 169-178. A. CHAVASSE, *L'Epiclèse eucharistique dans les anciennes liturgies orientales. Une hypothèse d'interprétation*, en "Mél. Sc. Rel." 3 (1946), 197-206. J. CLARK, S. J., *Physics, Philosophy, transsubstantiation, theology*, en "Theol. Studies" 12 (1951), 24-51. A. COLLART, *De reali immutatione*

Christi in sacrificio Missae, en "Coll. Namurc." 24 (1930), 376-391. C. COLOMBO, *Theologia, filosofia e fisica nella dottrina della transustanziazione,* en "Scuol. Catt." 83 (1955), 89-124. A. COLUNGA, O. P., *La cuestión de la epiclesis a la luz de la liturgia mozárabe,* en "Cienc. Tom." 55 (1936), 57-69; 145-168. W. R. O'CONNOR, *Transsubstantiation and modern Physics,* en "Eccl. Rev." 91 (1934), 235-250. W. F. DANKBAAR, *De tegenwoordigheid van Christus in het Avondmaal,* Nijkerk 1950. G. DIX, O. S. B., *Primitive Consecration Prayer,* en "Theology" 37 (1938), 261-283. Idem, *The Origins of Epiclesis,* en "Theology" 28 (1934), 127-137. E. DUMONTET, *Le désir de voir l'Hostie et les origines de la dévotion au S. Sacrament,* 1926. H. ENGBERDING, *Das eucharistische Hochgebet in der Basileiosliturgie,* 1931. F. X. FISCHER, *Die eucharistischen Gestalten im Lichte der Naturwissenschaft,* 1925. J. H. M. FORTMANN, *Bijdrage tot het Gesprek over de tegenwoordigheid van Christus in de Eucharistie,* "Jubileum-Bundel Kreling" 1953, 99-117. W. H. FRERE, *The Anaphora a Great Eucharistic Prayer,* London 1938. L. B. GILLON, O. P., *La condition des accidents eucharistiques selon Cajetan,* en "Rev. Thom." 17 (1934), 319-342. C. GLIOZZO, S. J., *La dottrina della conversione eucaristica in Pascasio Radberto e Ratramno, monacho di Corbia,* Palermo 1945. E. GUTWENGER, S. J., *Die sakramentale Einheit zwischen Christus und den eucharistischen Gestalten,* en "Z. f. kath. Theol." 74 (1952), 318-338. F. HAMM, *Die liturgischen Einsetzungsberichte,* 1928. A. G. HEBERT, *Anaphora and Epiclesis,* en "Theology" 37 (1938) 89-94. Idem, *L'idée de l'oblation dans les liturgies primitives,* en "Oecumenia" 3 (1936/37) 201-213. Idem, *The Meaning of the Epiclesis,* en "Theology" 27 (1933), 198-210. Fr. HEIDLER, *Christi Gegenwart beim Abendmahl,* Dresden, 1940. J. HÖLLER, *Die Epiklese,* 1912. J. HOFFMANN, *Die Verehrung und Anbetung des allerheiligsten Sakraments des Altares,* 1897. A. VAN HOVE, *De praesentia Christi integri sub unaquaque specie eucharistica,* en "Col Mechl." 13 (1939), 26-31. AL. JANSSENS, C. I. C. M., *De physische instrumentaliteit van Christus' Lichaam en Bloed,* en "Alg. Euch. Tijdschr." 11 (1932), 321-333. M. JUGIE, AA., *De forma Eucharistiae. De epiclesibus eucharisticis,* Rom, 1943. W. LAMPEN, O. F. M., *De Christo non actualiter sed virtualiter offerente in Missa,* en "Anton." 17 (1942), 253-268. Idem, *De videndo corpore Christi in SS. Eucharistia,* en "Antonianum" 8 (1933), 355-358. A. LANDGRAF, *Zur Lehre von der Konsekrationsgewalt des von der Kirche getrennten Priesters im 12. Jahrh.,* en Scholastik" 15 (1940), 204-227. F. DE LANVERSIN, *La présence eucharistique,* en "Rech. Sc. Relig." 23 (1933), 176-196. Idem, *Le concept de présence et quelques-unes de ses applications,* Ib. 58-80. A. F. N. LEKKERKERKER, *Realis praesentia bij Augustinus.* "Schrift en Kerk, een bundel opstellen van vrienden en leerlingen aangeboden aan Prof. Dr. Th. L. Haitjema", Nijkerk, G. F. Callenbach (1953), 119-142. A. H. MALTHA, O. P., *Cosmologica circa transsubstantiationem,* en "Angel." 16 (1939), 305-334. E. MAPELLI, *L'epiclesi al Concilio di Firenze,* en "Scuola

Cattolica" (1939) 326-359. R. MASI, *La teoria suareziana della presenza eucaristica,* Rom 1942. A. L. MAYER, *Die heilbringende Schau in Sitte und Kult,* en "Heilige Überlieferung", edit, por O. Casel, 1938, 334-362. K. J. MERK, *Der Konsekrationstext der römischen Messe,* 1915. A. MEUNIER, *De dogmate transsubstantiationis,* en "Rev. Eccl. Liège", 24 (1932/33), 43-48. Idem, *De Epiclesi Eucharistica,* en "Rev. eccl. Liège", 32 (1945), 42-47. Idem, *De materia sacramenti eucharistici,* en "Rev. Eccl. Liége", (32), 112-117. G. A. MICHELL, *Eucharistic Consecration in the Primitive Church,* London, 1948. G. J. MORSCH, *De Transsubtantiatie,* Schiebroeck (Ndl.) 1938. Idem, *En nieuwe transsubstantiatieopvatting,* en "Stud. Cath." 9 (1934/35) 353-361. N. SANDERS, O. F. M., *De transsubstantiatie* (Respuesta al artículo anterior), ib. 362-375. Idem, *Hylemorphisme en Transsubstantiatie,* en "Stud. Cath." 7 (1930), 198-207. G. MOSQUERA, O. F. M., *De praesentia reali et transsubstantiatione eucharistica in traditione africana post Augustinum.* Quintini, 1943. A. O'NEILL, O. F. M., *La preuve scripturaire de la transsubstantiation d'après Duns Scotus,* en "Et. Franc." 44 (1932), 401-406. E. NÚÑEZ GOENAGA, C. S. S. R., *El valor y funciones de la presencia real integral de Jesucristo en el Sacramento según la doctrina eucaristológica de S. Tomás,* Tolosa, 1949. J. ORDÓÑEZ, *La doctrina de la transubtanciación en S. Alberto Magno,* en (Cienc. Tom." 54 (1934), 49-69. M. OROMI, *El Concilio de Trento y la teoría substancia accidentes en la Eucaristía,* en "Verdad y Vida" 3 (1945), 3-45. A. PIOLANTI, *De symbolismo et ubiquismo eucharistico a Pio XII proscriptis,* en "Euntes docete" 1951, 56-71. Idem, *Il sacrificio della Messa e la sua essenza,* en "Div. Thom. P." 54 (1951) 3-19. G. REINHOLD, *Die Lehre von der örtlichen Gegenwart Christi in der Eucharistie beim hl. Thomas,* 1893. C. C. RICHARDSON, *The so-called Epiclesis in Hippolytus,* en "Harvard Theol. Rev." 40 (1947), 101-108. Idem, *The Origin of the Epiclesis,* en "Angl. theol. Rev." 28 (1946) 148-153. Pl. RUPPRECHT, O. S. B., *Zum Vollbegriff der eucharistischen Konsekration,* en "Div. Thom. Fr." 15 (1937), 371-414. A. SCHEIWILER, *Die Elemente der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten,* 1903. B. SCHULTZE, S. J., *Zum Problem der Epiklese anlässlich der Veröffentlichung eines russischen Theologen,* en "Or. Chr. Per." 15 (1949) 368-404. S. SALAVILLE, *Epliclèse,* en "Dictionn. de théol cath." 5 (1913), 194-300. N. SANDERS, O. F. M., *De transsubstantiatione,* en "Stud. Cath." 7 (1931), 149-168. P. SEDLMAYER, O. S. B., *Die Lehre des Hl. Thomas von den accidentia sine subjecto remanentia-untersucht auf ihren Einklang mit der aristotelischen Philosophie,* en "Div. Thom. Fr." 12 (1934), 315-326. F. SELVAGGI, S. J., *Il concetto di sostanza nel Dogma eucaristico in relazione alla fisica moderna,* en "Gregor." 30 (1949), 7-45. H. D. SIMONIN, *La prière de la consécration épiscopale dans la "Tradition apostolique" d'Hippolyte de Rome,* en "Vie spir." 60 (1939) [65]-[86]. FR. SIMONS, S. V. D., *Indagatio critica in opinionem S. Thomae de natura intima transsubstantiationis,* Holkar Governm. Press (Indien) 1939. H. J. STORFF,

O. F. M., *De natura transsubstantiationis iuxta Duns Scotum*, Florenz, 1936. C. STRATER, *De grens van Christus' tengenwoordigheid in de H. Eucharistie*, en "Bijdr. Ned. Jez." 11 (1950), 76-82. A. STRUCKMANN, *Die Gegenwart Christi in der hl. Eucharistie in den schriftlichen Quellen der vornizänischen Zeit*, 1905. F. UNTERKIRCHER, *Zu einigen Problemen der Eucharistielehre*, 1938. A. M. VELLICO, O. F. M., *De transsubstantiatione iuxta Joannem Duns Scotum*, en "Anton." 5 (1930), 301-332. A. VERHAMME, *Praesentia realis probatur*, en "Coll. Brug." 41 (1945), 44-53. Idem *Probatur dogma transsubstantiationis*, Ib. 111-114. Idem, *De verbis essentialibus consecrationis*, Ib. 42 (1946), 22-27. Idem, *Notio transsubstantiationis*, en "Coll. Brug." 35 (1935), 92-99. Idem, *Errores dogmatici transsubstantiationis contradicentes*, en "Coll. Brug." 35 (1935), 99-102. Idem, *De sensu canonis de transsubstantiatione in Concilio Tridentino*, Ib. 140-149. Idem, *De modo praesentiae Christi in SS. Sacramento*, en "Coll. Brug." 35 (1935), 348-356. Idem, *Doctrina S. Thomae de transsubstantiatione*, en "Coll. Brug." 35 (1935), 269-176. Idem, *Refutantur sententiae reproductionis et adductionis*, Ib. 180-189. P. DE VOOGHT, *Huss a-t-il enseigné la "remanentia subtantiae panis post consecrationem"?*, en "Rev. Sciences Rel." 27 (1953), 257-273. H. WEISWEILER, *Die Impanationslehre des Johannes Quidort. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des beginnenden 14. Jahrh.*, en Scholastik" 6 (1931), 161-195.

A las obras citadas para los §§ 246-251 añádanse los trabajos siguientes: H. BOUESSÉ, *Le Mystère de la Messe*, en "Lumière et Vie" 7 (1952), 39-53. F. BOURASSA, S. J., *Sacrifice sacramentel*, en "Sciences Ecclés." 5 (1953) 185-208. Y. CONGAR, O. P., *La participation des fidèles à l'offrande de l'Eucharistie d'après la Tradition et le Magistère catholiques*, en "Lumière et Vie" 7 (1952), 54-72. A. M. CROFTS, O. P., *The Fullness of Sacrifice. Doctrinal Synthesis on the Mass. Its Forestelling, Foreshadowing and Fulfilling*, Glasgow, 1953. B. DURST, O. S. B., *Das Wesen der Eucharistiefeier und des christlichen Priestertums*, Rom, 1953. G. FITTKAU, *Der Begriff des Mysteriums bei Johannes Chrysostomus. Eine Auseinandersetzung mit dem Begriff des "Kultmysteriums" in der Lehre Odo Casels*, Bonn, 1953. A. D. FRENAY, O. P., *The Spirituality of the Mass in the Light of Thomistic Theology*, St. Louis, 1952. J. GALY, *Le sacrifice dans l'École française de spiritualité*, París, 1951. A. GRAIL, O. P., *La Messe, sacrement de la Croix*, en "Lumière et Vie" 7 (1952), 11-28. H. GRASS, *Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvn. Eine kritische Untersuchung*, Gütersloh, 1954, W. HAHN, *Gottesdienst und Opfer Christi. Eine Untersuchung über das Heilsgeschehen im christlichen Gottesdienst*, Göttingen 1951. J. A. JUNGMANN, *Das Gedächtnis des Herrn in der Eucharistie*, en "Theol. Quartalschrift" 133 (1953), 387-399. J. A. JUNGMANN, S. J., *Vom Sinn der Messe als Opfer der Gemeinschaft*, Einsiedeln, 1954. A. KERSSEMAKERS, *Het offerkarakter der H. Mis in de Summa Theologica van St. Tho-*

mas, en "Jubileum Bundel Kreling", 1953, 133-150. A. KOLPING, *Systematische und dogmengeschichtliche Erinnerungen zum reformationszeitlichen Kampf um die Messe. Anlässlich einer neuen Darstellung über Johannes Eck*, en "Theol. Quartalchr." 132 (1952), 432-469. C. MCAULIFFE, S. J., *The Symbolic Deaths of Christ in the Mass*, en "Amer. Eccles. Review." 131 (1954), 12-21. A. PIOLANTI, *La teoria sacrificale di Odo Casel*, en "Euntes Doces" 7 (1954), 157-167. Idem, *Gli effetti del sacramento dell'eucaristia*, en "Scuol. Catt." 83 (1955), 3-28. A. J. VAN DER PUTTE, O. P., *De H. Mis-Een aanvulling van war aan Christus' lijden ontbreekt*, en "Jubileum-Bundel Kreling" 1953, 118-132. K. RAHNER, S. J., *Dogmatische Bemerkungen über die Frage der Konzelebration*, en "Münch. Theol. Zschr." 6 (1955), 81-106. Idem, *Die vielen Messen als die vielen Opfer Christi*, en "Zschr. f. Kath. Theol." 77 (1955), 94-101. A. TYMCZAK, *The Essence of the Sacrifice of the Mass. An Analysis of Fr. Doronzo's Theory*, en "Thomist" 17 (1954), 525-557. J. VAN 'T WESTEINDE, *De moderne Theologie over het Misoffer*, Nijmegen, 1953.

§§ 255 y 259: Fr. BAMMEL, *Das heilige Mahl im Glauben der Völker*, Gütersloh, 1950. Jos. BARBEL, C. S. S. R., *Der soziale Charakter der Eucharistie*, en "Trierer Theol. Zeits." 60 (1915) 405-416. J. BEHRINGER, *Die hl. Kommunion in ihren Wirkungen und in ihrer Heilsnotwendigkeit*, 1898. J. BELLAMY, *Les effets de la communion*, 1900. F. BLIEMETZRIEDER, *Encore la lettre d'Anselm de Canterbury sur la Cène*, en "Rech. Théol. anc, et méd." III (1931), 423-29. C. A. BOLTON, *La cène d'après la tradition liturgique grecque*, en "Irenikon" 9 (1932), 422-428. L. BRIGUÉ, *Les dispositions à la communion chez saint Augustin*, en "Rech. Science Rel." 29 (1939), 384-428. P. BROWE, S. J., *Die häufige Kommunion im Mittelalter*, Münster-Regensburg, 1938. Idem, *Die Kommunionvorbereitung im Mittelalter*, en "ZkTh" 56 (1932), 375-415. Idem, *De frequenti communione in ecclesia occidentali usque ad annum 1000, documenta varia*, Rom Gregorianum, 1932. Idem, *Die Nüchternheit vor der Messe und Kommunion im Mittelalter*, en "Ephem. Liturg." 5 (1931), 279-287. Idem, *Die öftere Kommunion der Laien im Mittelalter*, en "Bonner Zeitschr." 6 (1920) 1-28 Idem, *Zum Kommunionempfang des Mittelalters*, en "Jahrb. f. Liturgiewissensch." 12 (1932), 161-177. Idem, *Wann fing man an, die in einer Messe Konsekrierten Hostien in einer anderen Messe auszuteilen?*, en "Theologie u. Glaube" 30 (1938), 388-404. F. CAVALLERA, *La communion des parvuli au Concile de Trente*, en "Bull. Litt. Eccl." 36 (1935), 97-132. G. CONSTANT, *Concession à l'Allemagne de la communion sous les deux espèces*, 1923. O. CULLMANN, *La signification de la sainte Cène dans le christianisme primitif*, en "Rev. Hist. Phil Rel." 16 (1936), 1-22. G. DELUZ, J. Ph. RAMSEYER, E. GAUGLER, *La Sainte Cène*, Neuchâtel, 1945. H. DOEBERT, *Herrenmahl und Kirchenordnung*, en "Evang. Theol." 8 (1948/49), 481-500. J. DÜHR, *Communion fréquente*, en "Dict, de Spiritualité" 2 (1948/49),

1234-1292. M. GATTERER, *Die Erstkommunion der Kinder*, 1911. B. HARING, C. S. S. R., *Eucharistie und Jungfräulichkeit*, en "Geist und Leben" 25 (1952), 355-364. M. HEIMBUCHER, *Die Wirkungen der hl. Kommunion*, 1884. J. HOFFMANN, *Die Geschichte der Laienkommunion bis zum Tridentinum*, 1891. E. JAMOULLE, *L'unité sacrificielle de la Cène, la Croix et l'Autel au Concile de Trente*, en "Eph. theol. Lovan." 22 (1946), 34-69. E. JANOT, S. J., *Le Pain de vie (Joh. IV)*, en "Greg." 11 (1930) 161-170. W. VAN KEMPEN, *De incorporatie in Christus door de Eucharistie*, en "Studia Cath." 29 (1954), 97-119. W. KOCH, *Zur Frage nach der Notwendigkeit der heiligen Eucharistie*, 1917. A. KOLPING, *Der aktive Anteil der Gläubigen an der Darbringung des eucharistischen Opfers. Dogmengeschichtliche Untersuchung frühmittelalterlicher Messerklärungen*, en "Div. Thom. Fr." 27 (1949), 369-380; 28 (1950), 79-110; 147-170. K. G. KUHN, *Über den ursprünglichen Sinn des Abendmahls und sein Verhältnis zu den Gemeinschaftsmahlen der Sektenschrift*, en "Evang. Theol." 10 (1950/51), 508-526. F. J. LEENHARDT, *Le sacrement de la Sainte cène*, Neuchâtel, 1948. K. J. LOHRUM, *Die sakramentalen Wirkungen der heiligen Eucharistie*, 1886 A. MEUNIER, *Le sacrifice eucharistique chez les Pères anténicéens*, en "Rev. Eccl. Liège", 29 (1937/38), 51-57; 131-137. J. NICOLUSSI, *Die Notwendigkeit der hl. Eucharistie*, 1917. Además: O. LUTZ, en "ZkTh" 55 (1931), 438-446. Idem, *Ist die hl. Eucharistie die Wirkursache aller Gnade?*, en "ZkTh" 55 (1931), 438-466. J. E. L. OULTON, *Holy Communion and Holy Spirit. A Study in Doctrinal Relationship*, London 1951. E. PERCY, *Der Leib Christi*, "Jahresschr, der Univ. Lund" 1942, N. F. vol. 38. G. M. PERELLA, *De pane et vino a Melchisedec prolatis*, en "Div. Thom. P." 42 (1939), 203-205. Idem, *"Cognoverunt Eum in fractione panis"*, en "Div. Thom. P." 39 (1936), 349-357. K. PETERSEN, *Zu den Speisungs- und Abendmahlsberichten*, en "Zeitschr. Neutest. Wiss." 1933, 217-218. J. PIEPER, *Randbemerkungen zum Herrenmahl-Traktat der Theol. Summa des Hl. Thomas*, en "Liturg. Leben" 4.(1937), 213-217. E. SPRINGER, *Die hl. Kommunion das notwendige Mittel zur Bewahrung der heiligmachenden Gnade*, 1911. M. DE LA TAILLE, *A propos d'un livre sur la Cène*, en "Greg." 11 (1930), 194 hasta 263. S. TROMP, S. J., *Sanctus Bellarminus de frequenti Communione*, en "Per. Mor. Can. Lit." 15 (1936), 137-154. J. TSCHUOR, *Das Opfermahl. Das eucharistische Sakrament im Lichte der Postkommunionen des heutigen römischen Messbuches*. Immensee, 1942. J. TYCIAK, *Der Kelch des Heiles*, Düsseldorf, 1947 A. VONIER, O. S. B., *Le sacrifice des croyants*, en "Vie spir." 51 (1937), 113-128. M. WALDMANN, *Neue Forschungsergebnisse zur Geschichte der Kinderkommunion*, en "Theol. Glaube" 22 (1930), 273-292. J. W. C. WAND, *The Anglican Communion*, Oxford, 1948.

§§ 257 y 258: A. ARNOLD, *Messe und Wiedervereinigung*, en "Hochland" 38 (1940/41) 240-246. A. BANGE-KAUP, *Die kirchliche Ge-*

meindefeier, 1939. M. BAUERLE A NEUKIRCH, O. M. Cap., *Doctrina speculativa theologorum recentiorum de sacrosancto Missae sacrificio*, en "Est. Franc." 44 (1932), 321-338. C. BOIARDI, *Una teoria intorno al Santo Sacrificio della Messa*, en "Div. Thom. P." 33 (1930), 60-68; 600-616. DOM. B. CAPELLE, O. S. B., *Um das Wesensverständnis der Messe*, Salzburg, 1949. A. COLLART, *Théories sur l'essence du sacrifice de la messe*, en "Coll Namurc." 24 (1930), 210. M. CORDOVANI, *Animadversiones in sacrificium Missae*, en "Angelicum" 8 (1931), 443-448. N. O. DERISI, *La constitución esencial del sacrificio eucarístico de la Misa*, Buenos Aires, 1930. E. S., *Zur Frage: Ist die Hl. Eucharistie die Wirkursache aller Gnaden?*, en "Div. Thom. Fr." 9 (1931), 452-458. H. FORTMANN, *H. Mis en Kruisoffer*, en "Stud. cath." 22 (1946), 49-58. E. FREYSTEDT, *Altchristliche Totengedächtnistage*, 1928. J. GAGOV, O. F. M., *Fructuum Eucharisticorum fruitio apud Orientales separatos impedita*, en "Misc. Francesc." 103 (1953), 73-79. R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *L'âme du saint sacrifice de la messe*, en "Vie spir." 20 (1929), 486-508. A. C. GIGON, O. P., *Missa sacramentum crucis*, Fribourg, 1945. R. GUARDINI, *Ein Wort zur liturgischen Frage*, 1941. J. GÜLDEN, *Liturgische Erneuerung und die Beteiligung des Volkes am Gottesdienst in der Väterzeit*, en "Stimm. d. Zeit" 137 (1940), 178-186. A. M. HOFFMANN, O. P., *Passionis repraesentatio*, en "Theol. Quartalschr." 117 (1936), 505-531. Idem, *Eucharistia ut sacramentum pacis secundum S. Thomam*, en "Div. Thom." 58 (1955), 111-117. A. VAN HOVE, *Het Wezen van het Misoffer*, Löwen, 1950. Idem, *De identitate inter sacrificium Crucis et sacrificium Missae vigenti*, en "Coll. Mechl." 14 (1940), 290-295. Idem, *"Oblatio" o "destructio", in de H. Mis*, en "Coll. Mechl." 7 (1933), 257-274" Idem, *De gratia sacramentali propria S. Eucharistiae*, en "Coll. Mechl." 5 (1931), 273-277. E. ISERLOH, *Der Kampf um die Messe in den ersten Jahren der Auseinandersetzung mit Luther*, Münster, 1952. J. P. KIRSCH, *Die Akklamationen und Gebete der altchristlichen Grabschriften*, 1897. W. KOHLEN, *Das immerwährende Opfer. Eine Sinndeutung der heiligen Messe*, München, 1939. J. KRAMP, *Bete mit der Kirche*, 1935. Idem, *Heilsbotschaft von Christus Jesus*, 1938. Idem, *Introitus*, 1937. Idem, *Briefe der Kirche*, 1940. W. LAMPEN, O. F. M., *Gulielmi de Melitona, O. F. M., magistri Pariensis Opusculum super missam*, 2.ª edic., Quaracchi, "Coll. C. Bonaventurae", 1931. H. LANG, *Liturgik für Laien*, 1935. L. LERCHER, S. J., *Die Hl. Eucharistie als notwendiges Mittel zur Bewahrung des Gnadenstandes*, en "ZkTh" 55 (1931), 287-293. E. LEROUX, *La controverse sur l'essence du sacrifice de la messe*, en "Rev. Eccl. Liège" 22 (1930/31), 341-351). V. LEROQUAIS, *Les sacramentaires et les Missels Manuscrits*, 1924. H. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl* (pro.), 1926. A. LÖHR, *Das Jahr des Herrn*, 1937. H. DE LUBAC, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au moyen âge. Étude historique*, 2.ª edic., París, 1949. O. LUTZ, *Ist die Heilige Eucharistie die Wirkursache aller Gnaden?*, en "ZkTh" 55 (1931), 438-466. V. MANNAERT, *De veritate sacrificii*

missae ex S. Scriptura, en "Coll. Gandav." 19 (1932), 8-17. Idem, *De relatione Sacrificii Missae ad Sacrificium crucis*, Ib. 61-71; 132-145; 349-357. E. L. MASCALL, *Corpus Christi*, London, 1953. A. MAYER-PFANNHOLZ, *Liturgie und Laientum*, en "K. Muth, Wiederbegegnung von Kirche und Kultur in Deutschland" (1927), 225-240. Idem, *Das Laienbild im werdenden Kirchenbild*, en "Theologie u. Glaube" 33 (1941), 1-10. MAX ZU SACHSEN, *Praelectiones de liturgiis orientalibus*, 1908. PL. DE MEESTER, *La divine liturgie de s. Jean Chrysostome*, 1925, alemán, 1932. CL. MECHELN, *Das Messopfer als Grundlage christlichen Lebens*, 1938. K. J. MERK, *Die messliturgische Totenehrung*, 1926. Idem, *Das Messstipendium*, 1929. E. MERSCH, *Le corps mystique du Christ. Étude de théol. hist.*, 3.ª edic., Louvain, 1933. F. MESSERSCHMID, *Liturgie und Gemeinde*, 1939. A. MEUNIER, *Sacrificium eucharisticum apud Patres latinos*, en "Rev. Eccl. Liège" 29 (1937/1938), 358-364. Idem, *Identitas victimae in cruce et in missa*, Ib. 443-448. Idem, *L'essence du S. Sacrifice de la Messe*, en "Rev. Eccl. Liège" 31 (1939/1940), 73-83. J. MINNICHTHALER, *Handbuch der Volksliturgie*, 1931. Y. DE MONTCHEUIL, *L'Unité du sacrifice et du sacrement dans l'Eucharistie*, en "Mélang. théol." 49-70, París, 1946. F. J. MOREAU, *Les liturgies eucharistique*, 1924. J. MÜLLER, *Der Lebensbegriff des hl. Paulus*, Dissert., 1940. A. NETZLER, *L'introduction de la Messe Romaine en France*, 1910. J. M. NIELEN, *Gebet und Gottesdienst im Neuen Testament*, 1937. P. NOPPEL, *Aedificatio corporis Christi*, 1937. PH. OPPENHEIM, *Vom sozialen Charakter der heiligen Messe*, en "Liturg. Leben" 4 (1937), 237-251. FR. OSLENDER, *Sanctorum communio. Ihr Wesen, ihre Aufgabe und Bedeutung in der altchristlichen Kunst*, en "Liturg. Leben" 5 (1938), 191-208. CHR. PANFOEDER, *Christus unser Liturge*, 1924. Idem, *Das Opfer*, 1926. Idem, *Das Organische in der Liturgie*, 1929. Idem, *Die Kirche als liturgische Gemeinschaft*, 1924. Idem, *Das Freudige in der Liturgie*, 1931. Idem, *Das Persönliche in der Liturgie*, 1925. Idem, *Das Überpersönliche in der Liturgie*, 1928. Idem, *Das Mystische in der Liturgie*, 1930. J. PINSK, *Nach Pfingsten*, en "Liturgisches Leben" 3 (1936), 211-243; 276-299; 4 (1937), 81-128. Idem, *Das Pascha des Herrn, Quadragesima und Pentecostes*, Ib. 1 (1934), 59-84; 158-223; 2 (1935) 109-127; 270-281; 3 (1936), 28-39. J. PINSK, C. PERL, *Das Hochamt*, 1938. F. A. PIERSANTI, *L'Essenza del sacrificio della Messa*, Rom. 1940. E. PROBST, *Die abendländische Messe vom 5. bis 8. Jahrhundert*, 1896. J. PUIG DE LA BELLACASA, *Boletín de Teología especulativa. La esencia del sacrificio de la misa*, en "Est. Eclo." 10 (1931), 65-96. K. RAHNER, S. J., *Die vielen Messen und das eine Opfer. Eine Untersuchung über die rechte Norm der Messhäufigkeit*, en "ZkTh" 71 (1949), 257-317. A. M. RATHGEBER, *Das Heilige Messopfer*, Nürenberg, 1946. F. X. RECK, *Das Missale als Betrachtungsbuch*, 1909-1912. J. M. REUSS, *Um den Opfercharakter der Heiligen Messe*, "Jahrb. Mainz, 1950, 47-61. E. ROESER, *Liturgisches Gebet und Privatgebet*, 1940. G. ROHNER, *Die Messapplikation nach der Lehre des hl. Tho-*

mas, en "Div. Thom. Fr." 2 (1924), 385-410; 3 (1925), 64-91. P. RUPPRECHT, O. S. B., *Una eademque hostia, idem offerens. Das Verhältnis von Kreuz- und Messopfer nach dem Tridentinum*, en "Theol. Quartalschr 120 (1939), 1-36. Idem, *Der Hl. Thomas und das Leidensgedächtnis in der Eucharistie*, en "Theol. Quartalschr." 118 (1937), 403-436. D. SCHAFER, *Ich schreite zum hl. Opfermahl*, 1940. K. SCHMIDTHÜS, *Christenleben*, 1939. J. SCHUSTER, *Liber sacramentorum*, trad. por R. Bauersfeld, 1929-31. R. SCHWARZ, *Gottesdienst*, 1937. Idem, *Betendes Werk*, 1938. E. SCHWEIZER, *Das Abendmahl eine Vergegenwärtigung des Todes Jesu oder ein eschatologisches Freudenmahl?*, en "Theol. Zeitschr." 2 (1946), 81-101. A. SAGE, *En marge du Sacrifice de la Messe. Le rôle du pain et du vin*, en "L'Anée Theol." 6 (1945), 75-95. Idem, *L'attribution suffisante*, Ib. 96-104. S. SALAVILLE, *Liturgies orientales*, 1932. J. SILY, S. J., *La eucaristía y el perdón de los pecados veniales según Santo Tomás*, en "Ciencia y Fe" 3 (1944), 7-18. ET. SIMONIS, O. F. M., *De waarde en de vruchten der H. Mis volgens Joannes Duns Scotus*, en "Nederl. Euch. Tijdschr." 10 (1931), 150-159; 219-225. G. SÖLCH, O. P., *Hugonis a St. Charo tractatus super missam seu Speculum ecclesiae*, en "Opuscula et textus, ser. liturg.", Münster, 1940. G. SÖHNGEN, *Das sakramentale Wesen des Messopfers*, Essen, 1946. E. SPRENGER, S. J., *Zur Frage: Wirkungskreis und Notwendigkeit der Eucharistie*, en "Div. Thom. Fr." 9 (1931), 203-222. R. STAPPER, *Katholische Liturgik*, 1931, 6.ª y 7.ª edic. ST. STEPHAN, *Der Priester am Altar*, 1923. J. ARMIJOS SUÁREZ, *The Essence of the Holy Sacrifice of the Mass*, en "Irish Eccl. Record" 42 (1933), 47-60; 196-206; 399-405; 588-606. M. DE LA TAILLE, *L'oecuménicité du fruit de la messe*, 1902. J. TYZIAK, *Die Liturgie als Quelle östlicher Frömmigkeit*, 1937. W. TRAPP, *Vorgeschichte und Ursprung der liturgischen Bewegung*, 1940. A. VERHAMME, *De distinctione sacrificium crucis inter et sacrificium missae*, en "Coll. Brug." 36 (1936), 230-236. Idem, *De identitate sacrificii missae cum sacrificio crucis*, Ib. 237-242. Idem, *Missa est sacrificium essentialiter repraesentativum*, Ib. 311-316. Idem, *Sacrificium missae communione integrandum est*, Ib. 316-320. K. VÖLKER, *Mysterium und Agape*, 1927 (prot.). DOM. A. VONIER, O. S. B., *Het sacrament van het Kruisoffer*, Utrecht-Brüssel, 1948. P. DE VOOGHT, O. S. B., *A propos d'une conception symboliste de la Messe*, en "Div. Thom. P." 35 (1932), 310-317. P. WERHUN, *Die orientalischen Riten und kirchlichen Gemeinschaften*, en "Der christliche Osten. Geist und Gestalt", 1939, 369-383. L. WINTERSWYL, F. MESSERSCHMID, *Der erhöhte Herr. Ein Festbrief für die österliche Zeit*, 1940. L. A. WINTERSWYL, *Christus im Jahr der Kirche*, 1941. M. ZUNDEL, *Das Hohelied der Hl. Messe*, 1937. *Pfarrgemeinschaf - Lainapostolat - Gemeindeleben*, en "Beiträge zur neuzeitlichen Seelsorgehilfe", 1935. Más bibliografía sobre la renovación litúrgica en el artículo de MANSER, en "Lexikon f. Theologie u. Kirche" 6 (1934), 515-617. Hay abundante bibliografía para todo el parágrafo en "Jahrbuch für Liturgiewissen-

schaft", editado por A. L. Meyer y O. Casel, aparecido desde 1921 y que consta actualmente de 15 volúmenes; en "Liturgiegeschichtlichen Quellen und Forschungen", edit. por K. Mohlberg y A. Rücker; en "Liturgisches Jahrbuch", edit. por J. Pascher desde 1951 por encargo del Instituto Litúrgico de Trier, y en "Archiv. für Liturgiewissenschaft", edit. por Hil. Emonds, O. S. B., con ayuda de Anton L. Mayer y Odilo Heiming, O. S. B. (hasta ahora han aparecido los vols. I-IV, 1950 a 1956). Véase también la bibliografía citada para los §§ 174 y 262.

§ 262: *Die betende Kirche*, editado por los monjes de María Laach bajo la dirección de Ildefons Herwegen, 2.ª edic., 1937. A. ADAM, *Kultus oder Gottesdiens?*, en "Evang. Theol." 8 (1948/49), 189-204. M. ANDRIEU, *Immixtio et consecration*, 1925. B. AUGIER, O. P., *Le sacrifice ecclésiastique*. II: *L'éxercice du sacrifice ecclesiástique à la messe*, en "Rev. Thom." 17 (1934), 201-223. J. BARBEL, *Christos angelos*, 1941. M. BARBERA, S. J., *La messe ed il sacerdozio nel protestantismo anglicano*, en "Civ. Catt." 1937, 539-543. G. L. BAUER, *Das heilige Messopfer im Lichte der Grundsätze des hl. Thomas über das Opfer*, en "Div. Thom. Fr." 28 (1950), 5-13. T. BAUMANN, J. S., *El misterio de Cristo en el sacrificio de la misa*, Madrid, 1946. A. BAUMSTARK, *Missale Romanum*, 1930. Idem, *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie*, 1923. Idem. *Die Messe im Morgenland*, 1906. B. BAUR, *Werde Licht!*, 1937. L. BEAUDUIN, *La piété de l'Eglise*, 1914. M. BECQUÉ, C. S. S. R., *Le mystère de la Messe*, en "Nouv. Rev. Théol." 72 (1949), 27-38. A. BAIL, *In Christo Jesu. Von der liturgischen Gemeinschaft zur lebendigen Gemeinde*, 1940. W. BIRNBAUM, *Die katholische liturgische Bewegung* (prot.), 1926. E. BISHOP, *Liturgica historia*, 1918. F. BÖSER, *Liturgische Kanzelvoträge*, 1929. LINUS BOPP, *In liturgischer Geborgenheit*, 1936. H. BOUESSÉ, O. P., *Théologie de la messe: Note sur l'immolation mystique*, en "Vie Spir." 57 (1938), [167]-[173]. Idem, *Théologie de la messe*, en "Vie Spir." 55 (1938), [65]-[104]. J. BRAUN, *Liturgisches Handlexikon*, 1922. J. BRINKTRINE, *Die Heilige Messe in ihrem Werden und Wesen*, Paderborn, 8.ª edic. 1950. Idem, *Das Opfer der Eucharistie. Dogmatische Untersuchungen über das Wesen des Messopfers*, Paderborn, 1938. Idem, *Zum Wesen des Opfers und besonders des Messopfers. Oblation oder Immutation?*, en "Angel." 15 (1937), 102-113. BRITHAM, *Liturgies Eastern and Western*, 1896. G. DE BROGLIE, S. J., *La messe, oblation collective de la communauté chrétienne*, en "Greg." 30 (1949), 534-561. MGR. CALLEWAERT, *De H. Mis: liturgie en theologie*, en "Euch. Tijdschr." 18 (1939), 218-222. J. CASPER, *Weltverklärung im liturgischen Geiste der Ostkirche*, 1939. O. CULLMANN, *Urchristentum und Gottesdienst*, Basel, 1944. H. DAUSEND, *Kundgebungen der letzten Päpste zur liturgischen Bewegung und zum Kirchengesang*, 1934. F. DÖLGER, *Zu den Zeremonien der Messliturgie*, en "Antike und Christentum", vol. I, 136-140; vol. II, 190-222; volumen VI (1940), 281-312. P. DREWS, *Zur Entstehungsgeschichte des*

Kanons in der römischen Messe, 1902. H. DÜLLMANN, *Engel und Menschen bei der Messfeier*, en "Div. Thom. Fr." 27 (1949), 281-292; 381-411. B. DURST, *Wie sind die Gläubigen an der Feier der Heiligen Messe beteiligt?*, en "Benedikt. Monatsschr." (1949), 337-354; 417-434; (1950) 1-18; 100-118; 193-209. L. EISENHOFER, *Handbuch der katholischen Liturgik*, 1932 sig. GER. ELLARD, S. J., *The Mass of the Future*, Milwaukee, 1948. A. FRANQUESA, *Die Beteiligung des Volkes an der Messe in der mozarabischen Liturgie*, en "Liturg. Leben" 5 (1938), 243-272. F. X. FUNK, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen* III (1907) 85-134. P. GENNRICH, *Der Gemeindegesang in der alten und mittelalterlichen Kirche* (s. a.) R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *De Sacrificio Missae secundum S. Albertum Magnum*, en "Angelicum" 9 (1932), 213-224. V. GHIGA, *La messe byzantine dite de s. Jean Chrysostome*, 1934. N. GOGOL, *Betrachtungen über die göttliche Liturgie* trad. por R. v. WALTER, 1938. E. VON DER GOLTZ, *Das Gebet in der ältesten Christenheit*, 1901. GONZALO DE BERCEO, *El Sacrificio de la Misa. A Study of its Symbolism and of its Sources*, Washington, 1933. A. GREIFF, *Das älteste Pascharituale der Kirche. Did. 1-10 und das Johannesevangelium*, Paderborn, 1929. H. GRISAR, *Das Missale im Lichte der römischen Stadtgeschichte*, 1925. R. GUARDINI, *Besinnung vor der hl. Messe*, 1940. Idem, *Liturgische Bildung*, 1923. P. L. HABERSTROH, S. V. D., *Der Ritus der Brechung und Mischung nach dem Missale Romanum*, Mödling bei Wien, 1937. N. M. HALMER, *O. P., Die Messopferspekulation von Kardinal Cajetan und Ruard Tapper*, en "Div. Thom. Fr." 21 (1943), 187-212. Idem, *Der Opfercharakter der Hl. Messe nach Dominicus Soto und Melchior Cano*, Ib. 22 (1944), 31-50. Idem, *Der literarische Kampf Luthers und Melanchtons gegen das Opfer der heiligen Messe*, en "Div. Thom. Fr." 21 (1943), 187-212. J. M. HANSSENS, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, Rom. 1930-32. A. HOFFMANN, *De sacrificio missae iuxta S. Thomam*, en "Angel." 15 (1938) 262-285. E. HOSP, *Die Heiligen im Canon Missae*, 1926. J. HUSSLEIN, *The Mass of the Apostles*, New York, 1929. E. ISERLOH, *Der Kampf um die Messe in den ersten Jahren der Auseinandersetzung mit Luther*, Münster, 1952. Al. JANSSENS, C. I. C. M., *De Bedienaars van de H. Eucharistie in de Theologie van S. Thomas*, en "Alg. Euch. Tijdschr." 12 (1933), 227-237. H. JEDIN, *Das Konzil von Trient und die Reform des Römischen Messbuches*, en "Liturg. Leben" 6 (1939), 30-66. J. A. JUNGMANN, S. J., *El sacrificio de la Misa*, Madrid, 1951. Idem, *Missarum Solemnia* Wien, 1948. Idem, *Die liturgische Feier, Grundsätzliches und Geschichtliches über Formengesetze*, 1939. Idem, *Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes "Missa"*, en "ZkTh" (1940), 26-37. Idem, *Gewordene Liturgie*, 1941. W. LURZ, *Messfeier im Geist und in der Wahrheit*, München, 1947. A. MALBOIS, *La messe et l'office au XIIIe siècle d'aprè Durand de Mende*, en "Rev. Apol." 59 (1934), 182-210; 415-435. E. MASURE, *L'Immolation sacramentelle et la Messe*, en "Ann. Théol." 7 (1946), 222-231. A. SAGE, *A propos du sacrifice de la Mes-*

se. En réponse à Masure, en Ib. 232-243. E. MASURE, *Le signe de l'immolation sacramentelle,* en "Ann. Théol." 8 (1947) 184-198. A. MEUNIER, *Missa, Ecclesia sacrificium,* en "Rev. Eccl. Liège" 30 (1938/39) 115-120; 258-263. Idem, *Christus sacerdos sacrificii eucharistici,* Ib. 39-45. L. MOHLER, *Bessarionis S. R. E. Cardinalis Constantinopolitani Patriarchae Textus.* "Aus der Geisteswelt des Mittelalters". edit. por A. Lang, J. Lechner, M. Schmaus (dedicado a Grabmann), Münster, 1935. H. DAUSEND, O. F. M., *Das Opusculum super Missam des fr. Wilh. von Melitona und die entsprechenden Stellen in der Summa Theologica des Alexander von Hales,* Ib. Münster, 1935. G. MORIN, *Le canon du concile d' Agde sur l'assistance à la messe entière et la façon de l'interpréter,* en "Eph. Liturg." 9 (1935) 360-366. R. G. RENARD, O. P., *Les honoraires de messe. Le point de vue institutionelle,* en "Rev. Scienc. Philos. Thëol." 28 (1939), 222-228. A. ROYO DEL POZO, *La misa y su liturgia. Explicación histórica, teológica y mística,* Madrid, 1942. W. DE VRIES, *Die liturgischen Sprachen der katholischen Kirche,* en "Stimmen d. Zeit" 138 (1941), 111-116. G. VROMANT, C. I. C. M., *The Mass and its Liturgy,* Manila, 1946. E. WEIGL, *Messe ohne Messdiener,* en "Münch. Theol. Zeitschr." 1 (1950), I, 14-22. LECHNER-EISENHOFER, *Liturgik des römischen Ritus,* 1953[6] *Die Messe in der Glaubensverkündigung,* edit. por F. X. Arnold y B. Fischer, Freiburg, 1950.

§§ 263-272: K. ADAM, *Zum ausserkanonischen und kanonischen Sprachgebrauch vom Binden und Lösen,* en "Theol. Quartalschr." 96 (1914), 49-64; 161 a 197; edit. también en Fr. HOFMANN, *Karl Adam, Gesammelte Aufsätze,* 1936, 17-52. Idem, *Die kirchliche Sündenvergebung nach dem hl. Augustinus,* 1917. Idem, *Die Abendländische Kirchenbusse im Ausgang des christlichen Altertums,* en "Theol. Quartalschr." 110 (1929), 1-66; edit. también, en Fr. HOFMANN, *Karl Adam.* Idem, *Bussdisziplin,* Ib. 313-318. Idem, *Das sogen. Bussedikt des Papstes Kallistus,* 1917. A. D'ALES, *L'édit de Calliste. Études sur les origines de la pénitence chrétienne,* 1914. Idem, *Prima lineamenta tractatus de poenitentia,* 1926. S. ALONSO, O. P., *La absolución sacramental,* en "Cienc. Tom." 26 (1935), 147-174. Z. ALSZEGHY, S. J., *La Penitenza nella Scolastica antica,* en "Gregor." 31 (1950), 275-283. B. ALTANER, *Die Busslehre der ältesten Kirche,* en "Theol Revue" 39 (1940), 193-200. A. AMANN, A. MICHEL, *Pénitence,* en "Dict. Theol. Cath." 12 (1933), 722-1127. A. ANCIAUX, *Le sacrement de Pénitence chez, Guillaume d'Auvergne,* en "Eph. Theol. Lov." 1948, 98-118, Idem, *La théologie du sacrement de pénitence au XIIe siècle,* 1949. Cl. MCAULIFFE, S. J., *Absolution in the early Church,* en "Theol. Stud." 6 (1945), 51-61. B. BARTMANN, *Die Sakramentalität der Busse,* en "Theol. u. Glaube" 22 (1930), 178-192. P. BATIFFOL, *Études d'histoire et de théologie positive,* 7. edic. 1926. M. BÉVENOT, S. J., *The Sacrament of Penance and St. Cyprian's De Lapsis,* en "Theol Studies" 16 (1955) 175-213. C. BOYER, *Tractatus de paenitentia et de extrema unctione,* Rom. 1942. P. CAS-

TAGNOLI, C. M., *L'Opusculo "de forma absolutionis" di S. Thommaso d'Aquino*, en "Div. Thom. P." 36 (1933), 360-416. F. CAVALLERA, *La doctrine de la pénitence au IIIe siècle*, en "Bull. Litt. Eccles" 1930, 49-63. Idem, *Le décret du concile de Trente sur la pénitence*, en "Bull. Litt. Eccl." 1933, 120-135; 1934, 125-137. Idem, *Le décret du Concile de Trente sur la Pénitence et l'Extrême-Onction*, en "Bull. Litt. Eccl." 1938, 3-79. P. CHARLES, S. J., *Doctrine et pastorale du sacrement de pénitence*, en "N. R. Th." 85 (1953), 449-470. P. M. Cl. CHARTIER, O. F. M., *La discipline pénitentielle d'après les écrits de saint Cyprien*, en "Antonian" 14 (1939). V. COUCKE, *De constitutione physica sacramenti poenitentiae*, en "Coll. Brug." 33 (1933), 274-278. Idem, *De neccesitate medii et praecepti divini sacramenti poenitentiae*, en "Coll. Brug." 33 (1933), 252-257. Idem, *De potestate Ecclesiae remittendi peccata*, en "Coll. Brug." 33 (1933) 122-128. F. CRÉTEUR, *Nature du sacrement de pénitence selon saint Thomas*, en "Année théol." 7 (1946), 454-460. C. B. DALY, *The Sacrament of Penance in Tertullian*, en "Ir. Eccl. Rec." 69 (1947), 693-707; 815-821; 70 (1948), 731-746; 73 (1950), 156-169. F. DIEKAMP, *Brief an einen Sünder. Zur Geschichte des griechischen Busswesens*, en "Ethik und Leben" (Festschr. Mausbach) Münster, 1931, 43 sigs. F. DANDER, *Summarium Theologiae Dogmaticae. De sacramentis Christi. II: Poenitentia et Unctio. Ordo. Matrimonium. Sacramentalia*, Oeniponte, 1954. F. J. DÖLGER, *Zum Bussrecht des heidnischen Pontifex Maximus*, en "Antike und Christ." 3 (1933), 212-215. H.-F. DONDAINE, O. P., *Théologie de la pénitence*, en "Recherches des sc. philos, et theol." 36 (1952), 656-674. E. DORONZO, O. M. I., *De poenitentia*, Milwaukee, 1952. P. DULAN, C. M., *"Remittuntur ei peccata multa quoniam dilexit multum" (Luk, 7, 17 a)*, en "Div. Thom. P." 43 (1940), 156-161. A. EBERHARTER, *Sünde und Busse im Alten Testament*, 1924. C. EGGER, *De praxi paenitentiali Victorinorum*, en "Angelicum" 17 (1940), 156-179. G. ESSER, *Die Bussschriften Tertullians De poenitentia und De pudicitia und das Indulgenzedikt des Papstes*, 1905. H. FRANK, *Ambrosius und die Büsseraussöhnung in Mailand*, en "Heilige Überlieferung". edit. por O. Casel, 1938, 136-173. P. GALTIER, S. J., *L'Église et la rémission des Péchés aux premiers siècles*, París, 1932. Idem, *La pénitence en Occident aut derniers siècles de l'antiquité chrétienne*, en "Nouv. Rev. Theol." 56 (1929) 631-559. Idem, *A propos de la pénitence primitive. Méthodes et conclusions*, en "Rev. Hist. Eccl." 30 (1934) 517-558. Idem, *Aux origines du sacrement de pénitence*, Rom, 1951. Idem, *De Poenitentia. Tractatus dogmatico-historicus*, Rom Gregorianum 1950. Idem, *Les canons pénitiels de Nicée*, en "Greg." 29 (1948), 288-294. Idem, *Le péché et la pénitence*, 1929. Idem, *Pénitents et "Convertis". De la pénitence latine à la pénitence celtique*, en "Rev. d'Histoire Eccl." 33 (1937) 5-26; 277-305. E. GÖLLER, *Papsttum und Bussgewalt in spätrömischer und frühmittelalterlicher Zeit*, Freiburg, 1933. Cfr. "Röm. Quartalschr." 39 (1931), 71-267; 40 (1932), 219-242. Idem, *Studien über das gallische Busswesen*

zur Zeit Cäsarius' von Arles und Gregors von Tours, en "Arch. Kath. Kirchenr" 109 (1929), 3-126. Idem, *Sündenbekenntnis bei Gregor dem Grossen*, en OBERRHEIN. PASTORALBL., 1928. Idem, *Das spanischwestgotische Busswesen vom 6. bis 8. Jahrh.*, en "Röm. Quartalschr. Christ. Alt. Kirchengesch." 37 (1929), 245-313. Idem, *Studien über das gallische Busswesen*, 1929. S. GONZÁLEZ, *Los castigos penitenciales del concilio de Elvira*, en "Gregorianum" 22 (1941), 191-214, Idem, *La Penitencia en la primitiva Iglesia española*, Salamanca, 1950. J. GROTZ, *Die Entwicklung des Bussstufenwesens in der vornicänischen Kirche*, Freiburg/Brsg. 1955. H. HARRINGTON, *The Sacrament of Penance*, New York, 1929. F. HAUTKAPPE, *Über die altdeutschen Beichten und ihre Beziehungen zu Cäsarius von Arles*, 1909. E. J. HEGARTY, *The Matter and Form of Penance*, en "Ir Eccl. Rev." 76 (1951), 111-115. V. HENCK O. F. M., *Zur Busslehre des hl. Bonaventura*, en "Franz. Studien" 36 (1954), 1-81. L. HERTLING, S. J., *Hagiographische Texte zur frühmittelalterlichen Bussgeschichte*, en "ZkTh" 53 (1931), 109-122. V. HEYNCK, O. F. M., *Die Begründung der Beichtpflicht nach Duns Scotus*, en Franz. Stud." 28 (1941), Heft 2. J. HOH, *Die kirchliche Busse im 2. Jahrhundert*, en "Breslauer Stud. z. hist. Theol." 22, Breslau 1932. Idem, *Die kirchliche Busse im 11. Jahrh.*, Ib. 1932. Idem, *Die Busse bei Klemens von Alexandrien*, "ZkTh" 56 (1932), 175-189. A. M. HORVATH, O. P., *Die Sündenvergebung im sakramentalen Geschehen*, en "Div. Thom. Fr." 17 (1939), 133-174. G. HUARTE, *Tractatus de sacramento poenitentiae*, 3. edic. 1930. F. HÜNERMANN, *Die Busslehre des Hl. Augustinus*, 1914. A. JODICE, *Due curiose opinioni theologiche di Gabriele Biel circa la materia e la forma del sacramento della penitenzia e il precetto divino della confessione sacramentale*, en "Div. Thom. P." 18 (1941), 273-292. E. J. JONKERS, *Einige Bemerkungen über Kirche und heidnische Reinigungsvorschriften in den ersten sechs nachchristlichen Jahrhunderten*, en "Mnemosyne" III (1942), 156-160. J. A. JUNGMANN, *Die lateinischen Bussriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Innsbruck, 1932. H. KARPP, *Die Busslehre des Klemens von Alexandrien*, "Zeitschr. f. Neut. Wiss." 43 (1950/51), 224-242. A. KIRSCH, *Zur Geschichte der katholischen Beicht*, 1902. J. KLEIN, *Zur Busslehre des seligen Duns Scotus*, en "Franziskan. Studien" 27 (1940), 104-113; 191-195. W. KOCH, *Zur Einsetzung des Busssakraments*, en "Theol. Quartalschr." 1950, 296-310. J. KOENEN, *Die Busslehre Richard Hookers. Der Versuch einer anglikanischen Bussdisziplin*, Freiburg, 1940. Idem, *Zur Frage der Busse im christlichen Altertum*, en "Theol. Glaube" 35 (1943), 26-36. A. M. KOENIGER, *Buchard I. von Worms*, 1905. Idem, *Die Beichte nach Cäsarius von Heisterbach*, 1906. N. KRAUTWIG, O. F. M., *Die Grundlagen der Busslehre des J. Duns Scotus*, Freiburg, 1938. U. KÜRY, *Das Buss-Sakrament, Zusammenfassender Bericht*, en "Internat. Kirchl. Zeits. N. F." 45 (1955), 87-126 (de los viejos católicos). E. F. LATKO, O. F. M., *Origen's concept of penance*, Dissertation, Quebec, 1949. T. MAERTENS, O. ROUSSEAU, P. ANCIAUX, A. M. HENRY, J. DELÉPIERRE,

L. EVELY, C. MOELLER, *Pénitente et pénitences. L'insertion de notre ascèse dans le plan rédempteur*, Bruges, 1953. G. MALCHIODI, *La lettera di S. Innocenzo I a Decenzio vescovo di Bubbio*, 1921. V. MANNAERT, *De veritate sacramenti Paenitentiae e S. Scriptura*, en "Coll. Gand." 21 (1934), 164-175. MATZERATH, *Busse und Heilige Olung in der byzantinischen Kirche*, 3.ª edic., Paderborn, 1939. J. G. MENÉNDEZ-REIGADA, O. P., *La teoría penalista de Santo Tomás*, en "Ciencia tomista" 64 (1943), 273-292. J. MORINUS, *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae*, 1651. P. I. NAAB, *Die katholische Beicht*, München, 1946. G. ODOARDI, O. F. M., Conv., *La Dottrina della Penitenza in S. Ambrogio*, Rom, 1944. TH. OHM, *Die öffentliche Busszucht in den Missionen*, en "Liturg. Leben" 4 (1937), 252-264. L. OTT, *Das Opusculum des hl. Thomas De forma absolutionis*, en "Festschrift f. Eichmann", Paderborn, 1940. B. POSCHMANN, *Das christliche Altertum und die kirchliche Privatbusse*, en "Zeitschr. Kath. Theol." 54 (1930), 214-252. Idem, *Die Sündenvergebung bei Origenes*, 1922. Idem, *Paenitentia secunda. Die kirchliche Busse im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes*, Bonn, 1940. Idem, *Busse und Letzte Olung*, en "Handbuch der Dogmengeschichte", editado por M. Schmaus, Geiselmann y H. Rahner, Freiburg, 1951. Idem, *Die innere Struktur des Busssakraments*, en "Münch. Theol. Zeitschr." 1 (1950), III, 12-30. Idem, *Zur Bussfrage in der cyprianischen Zeit*, en "ZkTh" 37 (1913), 25-54. Idem, *Hat Augustinus die Privatbeichte eingeführt?*, 1921. Idem, *Die kirchliche Vermittlung der Sündenvergebung nach Augustinus*, en "ZkTh" 45 (1921), 208-228. Idem, *Kirchenbusse und correptio secreta bei Augustinus*, 1923. Idem, *Die abendländische Kirchenbusse im Ausgang des christlichen Altertums*, 1929. Idem, *Die Abendländische Kirchenbusse im frühen Mittelalter*, 1930. Idem, *Reseña a P. Galtier. L'Église et la rémission des péchés au premiers siècles*, en "Theol. Revue" 32 (1933), 259-267. dem, *Reseña a Jungmann. Die lateinischen Bussriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, en "Theol. Revue" 33 (1935), 265-270. B. POSCHMANN, *Zur Busslehre Bonaventuras*, en "Münch. Theol. Zschr." 4 (1953), 65-78. K. PREYSING, *Existenz und Inhalt des Bussedikts Kallists*, en "ZkTh" 43 (1919) 358-362. J. RAGER, *Die Sünden- und Busslehre des Origenes*, 1922. K. RAHNER, S. J., *La doctrine d'Origène sur la Pénitence*, en "Rech. scienc. rél." 1950, 47-97; 252-286; 422-456. Idem, *Busslehre und Busspraxis der Didascalia Apostolorum*, en "ZkTh" 72 (1950), 257-281. Idem, *Die Busslehre des hl. Cyprian von Karthago*, "Zeitschr. f. kath. Theol." 74 (1952), 257-276; 381-438. Idem, *Vergessene Wahrheiten über das Busssakrament*, en "Geist und Leben" 26 (1953), 339-364. G. RAUSCHEN, *Eucharistie und Busssakrament in den sechs ersten Jahrhunderten der Kirche*, 2.ª edic., 1910. W. RECKER, S. C. J., *Die theologischen Grundlagen der Sühnübung*, en "Zeischr. Asz. Myst." 6 (1931), 334-343. F. REISINGER, *Busssakrament und Eucharistie nach der Lehre des hl. Franz von Sales*, Eichstätt, 1946. E. ROTH, *Die Pri-*

vatbeichte und Schlüsselgewalt in der Theologie der Reformatoren, Gütersloh, 1952. W. RÜTTEN, *Studien zur mittelalterlichen Busslehre mit besonderer Berücksichtigung der älteren Franziskanerschulen*, 1902. H. SCHAUERTE, *Die Busslehre des Johannes Eck*, 1919. M. SCHMAUS, *Reich Gottes und Busssakrament*, en "Münch. Theol. Zeitschr." 1 (1950), 20-36. H. J. SCHMITZ, *Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren*, 1898. Idem, *Die Bussbücher und die Bussdisziplin der Kirche*, 1883-98. P. SCHMOLL, *Die Busslehre der Frühscholastik*, 1909. TH. SPÁCIL, *Doctrina theologiae Orientis separati de sacramento poenitentiae*, 1926. R. SPILKER, O. S. B., *Die Busspraxis in der Regel des Hl. Benedikt*, en "Stud. Mitteil. Gesch. Bened. Ordens" 56 (1938), 281-293; 57 (1939), 12-38. R. SPINDLER, *Das altenglische Bussbuch*, Leipzig, 1934. J. A. SPITZIG, *Sacramental Penance in the twelfth and thirteenth Centuries*. Dissert. Washington, 1947. J. TERNUS, *Die sakramentale Lossprechung als richterlicher Akt*, en "ZkTh" 71 (1949), 214-230. A. VANNESTE, *La théologie de la pénitence chez quelques maîtres parisiens de la première moitié du XIIIe siècle*, en "Eph. Theol. Lov." 1952, 17-58. A. VERHAMME, *De constitutivis signi sacramentalis poenitentiae*, en "Coll. Brug." 37 (1937) 13-23. P. THOMAS VILLANOVA A ZEIL, *De institutione sacramenti poenitentiae*, en "Est. Franc." 43 (1931), 287-300. P. DE VOOGT, *La justification dans le sacrement de pénitence d'après saint Thomas*, Louvain, 1930. E. WALTER, *Das Siegel der Versöhnung. Die Überwindung von Schuld und Sühne des Christen im Sakrament der Busse*, 1939. H. WEISWEILER, S. J., *Die Busslehre Simons von Tournai*, en "ZkTh" 56 (1932), 190-230. W. WINOGRADOW, *Die orthodoxe Lehre und Praxis des Busssakramentes*, en "Internat. Kirchl. Zeits." N. F." 44 (1954), 158-172. V. ZEIGER, S. J., *De statu disputationis in historia sacramenti poenitentiae*, en "Greg." 14 (1933), 432-441.

§ 267: A. ARNDTI, *Die unvollkommene Reue nach den Lehrbestimmungen des Tridentiner Konzils*, 1912. J. DE BLIC, S. J., *Sur l'attrition suffisante*, en "Mélanges Scienc. rel." 2 (1945), 329-366. C. O'BRIEN, O. F. M., *Perfect contrition in theory and practice*, Killiney 1952. P. H. DONDAINE, *L'attrition suffisante*, París, 1943. A. GARCÍA, O. P., *La atrición en Vitoria y su escuela*, en "Cienc. tomista" 72 (1947), 62-94. V. HEYNCK, *Zur Lehre der unvollkommenen Reue in der Scotistenschule des ausgehenden 15. Jahrh.*, en "Franz. Stud." 24 (1937), 18-58. Idem, *Untersuchungen über die Reuelehre der tridentinischen Zeit*, en "Franzisk. Stud." 29 (1942), 25-44; 12-141. Idem, *Die Reuelehre des Johannes de Bassolis*, Ib. 28 (1941), 1-36. P. J. PÉRINELLE, *L'attrition d'après concile de Trente et d'après saint Thomas*, París, 1927. M. PREMM, *Das tridentinische diligere "incipiunt"*, 1925.

§ 268: J. BEUMER, S. J., *Die spekulative Durchdringung der Andachtsbeichte in der nachtridentinischen Scholastik*, en "Scholast." (1938), 72-86. Idem, *Lässliche Sünde und Andachtsbeichte*, en "Scholastik" 11

(1936), 243-250. Idem, *Die Andachtsbeichte in der Hochscholastik*, en Scholastik" 14 (1939), 50-74. A. BEIL, *Busssakrament und lässliche Sünden*, en "Liturg. Leben" 3 (1936), 1-23. (Con observaciones de Pieper y Pinsk.) P. BROWE, S. J., *Das Beichtgeheimnis im Altertum und Mittelalter*, en "Scholastik" 9 (1934), 1-57. Idem, *Die Kinderbeichte im Mittelalter*, en "Theol. Glaube" (1933), 689-701. Idem, *De Pflichtbeichte im Mittelalter*, en "ZkTh" 57 (1933), 335-385. F. CARPINO, *Una difficoltà contra la confessione nella scolastica primitiva. Abelardo*, en "Div. Thom. P." 46 (1943), 94-102. J. H. CREHAN, *Private Penance in the Early Church*, en "Month" 175 (1940), 190-199. H. FUGLSANG-DAMGAARD, *Die Wiederbelebung der Privatbeichte im Lichte der Auffassung Luthers*, en "Zeitschr. Syst. Theol." 11 (1934), 215-218. P. GALTIER, S. J., *Comment on écarte la pénitence privée*, en "Gregor." 21 (1940), 183-202. J. GARTMEIER, *Die Beichtpflicht*, 1905. Th. GERSTER, O. M. Cap., *De Quaestionibus a confessario ponendis*, Innsbruck, 1929. K. HARMS, *Die gottesdienstliche Beichte als Abendmahlsvorbereitung in der evangelischen Kirche in Geschichte und Gestaltung*, Greifswald-Bamberg, 1930. P. HECHT, *Die Häufigkeit der Beicht im Kirchenrecht*, en "Liturg. Leben" 2 (1935), 259-269. Ph. HOFMEISTER, *Das Beichtrecht der männlichen und weiblichen Ordensleute*, München, 1954. P. ERICUS AB HOSZUFALU, *De obligatione confitendi de communicandi apud theologos et canonistas inde a Gratiano et Petro Lombardo usque ad Concilium Lat. IV*, en "Est. Franc." 47 (1935) 394-456. G. H. JOYCE, S. J., *Privat Penance in the Early Church*, en "Journ. Theol. Studies" 42 (1941), 18-42. G. KELLY, S. J. *The generic confession of devotion*, en Theol. Stud." 6 (1945), 358-379. B. KURTSCHEID, *Das Beichtsiegel in seiner geschichtlichen Entwicklung*, 1912. E. F. LATKO, O. F. M., *Trent and auricular confession*, en "Franc. Stud." 14 (1954), 3-33. P. E. MC KEEVER, *The necessity of confession for the sacrament of penance*, Washigton, 1953 (C. U. A. Pr.). V. MIANO, *La confessione di devozione nella scolastica pretridentina*, en "Salesianum" 8 (1946), 177-225. R. C. MORTIMER, *The Origins of Private Penance in the Western Church*, Oxford, 1939. P. F. PALMER, S. J., *Jean Morin and the problem of private penance*, en "Theol. Stud." 6 (1945), 317-357; 7 (1946), 281-308. R. PETTAZONI, *La confession des péchés*. París, 1931. Idem, *La confessione dei peccati*, Bologna, 1930; 2.ª edic. Bologna, 1936. J. PIEPER, *Thomistische Bemerkungen über den Sinn des Busssakraments*, en "Liturg. Leben" 2 (1935), 249-258. J. PINSK, *Das zweite Brett nach dem Schiffbruch*, en "Liturg. Leben" 2 (1935), 61-79. L. POST, *Zur Kontroverse der Andachtsbeichte*, en "Theol. Glaube" 1939, 40-52. W. RAUCH, *Über Sinn und Gebrauch des Busssakraments*, en "Liturg. Leben" 3 (1936), 148-176. Ph. SCHARSCH, *Die Devotionsbeichte*, 1920. A. SCHÖNHERR, *Lutherische Privatbeichte*, 1938. G. SOFIA, *La dottrina di S. Carlo Borromeo sui doveri del confessore*, Rom Gregorianum, 1938. G. STUHLFAUT, *Zur Geschichte der protestantischen Privatbeichte und der protestantischen Beichtstühle*, en "Theol. Blätter" 12 (1933), 10-13;

177-180. M. THURIAN, *La confession*, Neuchâtel, 1953. E. VACANDARD, *La pénitence publique*, 1903. A. VÖGTLE, *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament*, 1936. J. VIOLLET, *La confession*, París, 1930. J. M. VOSTE, O. P., *La confession chez les Nestoriens*, en "Angel." 7 (1930), 17-26. F. ZIMMERMANN, *Lässliche Sünde und Andachtsbeichte*, Innsbruck, 1936. Idem, *Die deutsche Beichte vom 9. Jahrh. bis zur Reformation*, Dissert., Weida (Thüringen) 1934.

§ 270: M. BUCHBERGER, *Die Wirkungen des Bussakraments nach der Lehre des Hl. Thomas*, 1901. A. FODICI, *L'efficacia del Sacramento della Penitenza negli Scolastici in G. Biel*, en "Scuola Catt." 61 (1938), 160-181. J. GÖTTLER, *Der hl. Thomas und die vortridentinischen Thomisten über die Wirkungen des Busssakraments*, 1904. A. SPALDAK, *De remissione et retentione peccatorum in sacramento poenitentiae*, 1911. A. LANDGRAF, *Die frühscholastische Streitfrage vom Wiederaufleben der Sünde*, en "Zeitschr. f. Kath. Theol." 61 (1937), 509-594.

§ 271: S. ALONSO, O. P., *El ministro del sacramento de la penitencia*, en "Cienc. Tom." 44 (1931) 145-173. H. v. CAMPENHAUSEN, *Die Schlüsselgewalt der Kirche*, en "Evang. Theologie" 1937, 143-169. R. CAPELLE, *L'absolution sacerdotale chez S. Cyprien*, en "Rech. Théol. Anc. Méd." 7 (1935), 221-234. P. GALTIER, *L'Église et la rémission des péchés aux premiers siècles*, 1932. G. GROMER, *Die Laienbeicht im Mittelalter*, 1909. J. HÖRMANN, *Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht*, 1913. A. M. JODICE, *La dottrina di Gabriel Biel circa i ministri del potere delle chiavi e la confessione ai laici*, en "Div. Thom. P." 15 (1938), 113-129. A. TEETAERT, *La confession aux laiques dans l'Église latine depuis le VIIIe siècle*, 1926. B. XIBERTA, *Clavis Ecclesiae*, 1922. P. BROWE, *Das Beichtgeheimnis im Altertum und Mittelalter*, en "Schol." 9 (1934), 1-57. F. CHARRIERE, *Le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction dans le sacrement de pénitence*, en "Divus Thomas" 23 (1945), 191-213. K. HOLL, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum*, 1898. B. KURTSCHEID, *Das Beischtsiegel in seiner geschichtlichen Entwicklung*, 1912.

§ 272: ABLASSBUCH, *Neue amtliche Sammlung der von der Kirche mit Ablässen versehenen Gebete und frommen Werke*, 1939. S. DE ANGELIS, *De Indulgentiis*, Vatikan, 1950. F. BERINGER, S. J., *Die Ablässe. Ihr Wesen un ihr Gebrauch*, Paderborn, 1930, 15.ª edic. corregida por P. A. Steinen. F. CERECEDA, S. J., *Un proyecto tridentino sobre las indulgencias*, en "Estud. ecles." 20 (1946), 245-255. P. GALTIER, S. J., *Les indulgences: origine et nature*, en "Greg." 31 (1950), 258-274. E. GÖLLER, *Der Ausbruch der Reformation und die spätmittelalterliche Ablasspraxis*, 1917. A. GOTTLOB, *Der Kreuzesablass und Almosenablass*, 1906. Idem, *Ablassentwicklung und Ablassinhalt im 11. Jahrh.*, 1907. W. KÖHLER, *Dokumente zum Ablasstreit von 1517*, 2.ª edic. Tübingen

1934. L. KOPLER, *Busssakrament und Ablass*, Linz, 1931. H. KRAPP, *Busse und Ablass im Altertum und Mittelalter*, "Theol. Runds N. F." 21 (1953), 12-136. E. LASLOWSKI, *Beiträge zur Geschichte des spätmittelalterlichen Ablasswesens*, en "Breslauer Stud. z. hist. Theol." vol. 11, Breslau, 1929. L. M. LÉPICIER, *Les indulgences, leur origine, leur nature, leur dévelopement*, 1904. N. PAULUS, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, 1922 sig. GIORGIO DA PIRNO, MIN. CAPP., *Nuovi decreti circa la sante indulgenze*, Cagliari, 1935. B. POSCHMANN, *Der Ablass im Lichte der Bussgeschichte*, Bonn, 1948. K. RAHNER, S. J., *Bemerkungen zur Theologie des Ablasses*, en Rahner, "Schriften zur Theologie" II (1955), 185-210.

§§ 273-277: J. B. BORD, *L'Extrême Onction d'après l'épitre de s. Jacques, examinée dans la Tradition*, 1924. P. BORELLA, *Gli esorcismi nel battesimo e nella estrema unzione*, en "Ambrosius" 20 (1944), 40-45. Idem, *Materia e forma d'estrema unzione nell'antico rito ambrosiano*, en "Ambrosius" 20 (1944), 13-18. Idem, *L'Orazione ed imposizione della mani nell'estrema unzione*, Ib. 49-57. P. BROWE, S. J., *Die Sterbekommunion im Altertum und Mittelalter*, en "ZkTh" 60 (1936), 1-54, 211-240. Idem, *Die letzte Olung in der abendländischen Kirche des Mittelalters*, en "ZkTh" 55 (1931), 515-561. F. M. CAPPELLO, S. J., *De extrema unctione*, Turín-Rom, 1942. F. CAVALLERA, *Le Décret du Concile de Trente sur la Pénitence et l'Extrême Onction*, en "Bull. Litt. Eccl." 1932, 73-95; 114-140; 39 (1938) 3-29. H. FRIESENHAHN, *Die Lehre des Duns Skotus über die Wirkung des Sakraments der Krankenölung*, en "Franz. Stud." 1938, 93-97. P. Th. GERSTER, O. Cap. *Sacramentum extremae unctionis*, Turín 1936. P. HUMILIS A GENUA, O. M. Cap., *Influxus Patrum et theologorum in doctrinam S. Bonaventurae de institutione sacramenti Extremae Unctionis a saeculo VI usque ad initium saeculi XIII*, en "Coll. Franc." 8 (1938) 325-354. D. JORIO, *La sacra Unzione degli infermi*, Rom, 1935. J. KERN, *De sacramento extremae unctionis tractatus dogmaticus*, 1907. A. KILKER, *Extrême Onction*, 1927. G. KISELSTEIN, *De unctionibus in ministratione Extremae Unctionis faciendas*, en "Rev. Eccl. Liège" 27 (1935/36), 44-49. H. S. KRYGER, *The Doctrine of the Effects of Extreme Unction in Its Historical Development*, Washington, 1949. F. LEHR, *Die sakramentale Krankenölung im ausgehenden Altertum und im Frühmittelalter. Mit besonderer Berücksichtigung der ältesten römischen Sakramentarier*, Karlsruhe, 1934. B. LEURENT, S. J., *Le magistère et le mot "extrême onction" depuis le concile de Trente*, en "Anal. Greg." 68 (1954), 219-232. P. MATZERATH, *Die Totenfeiern der byzantinischen Kirche*, 1939. H. REINARTZ, *Liturgie in der Krankenstube*, 1940. O. SCHEFFHOUT, *De Sacramento Extremae Unctionis in Epistola S. Jacobi*, en "Coll. Gandav." 22 (1935), 419-441. W. SCHÖLLGEN, *Christliche Tapferkeit in Krankheit und Tod*, 1940. Th. SPACIL, *Doctrina Orientis separati de s. infirmorum unctione*, 1931. Thomas VILLANOVA

GERSTER A ZEIL, O. M., Cap., *Sacramentum Extremae Unctionis. Tractatus theologicus praesentim ad mentem S. Bonaventurae*, Turín, 1936. E. WALTER, *Die Herrlichkeit des christlichen Sterbens. Die heilige Olung als letzte Vollendung der Taufherrlichkeit*, 3.ª edic. 1940. H. WEISWEILER, S. J. *Das Sakrament der Letzten Olung in den systematichen Werken der ersten Frühscholastik*, en "Scholastik" 7 (1932) 321-353; 524-560. J. WEIGER, *Liturgisches Totenbuch*, 1924, M. HEIMBUCHER, *Die heilige Olung*, 1888. C. BOYER, *De paenitentia et extrema unctione*, 1942. A. CHAVASSE, *Étude sur l'onction des infirmes dans l'Église latine du IIIe au XIe siècle*. T. I: *Du IIIe siècle au réforme carolingienne*, 1942. Fr. SCHMID, *Über die Wiederholbarkeit der Krankenölung*, en "Zeitschr. f. kath Theol" 25 (1910), 258-268.

§§ 278-284: M. ALONSO, *Sentencia de Maldonado sobre el sacerdocio de los Apóstoles*, en "Est. Ecles." 12 (1933), 415-419. M. BAUERLE A NEUKIRCH, *Concordia trium sententiarum de materia et forma in ordine presbyteratus*, en "Est. Franc." 42 (1930) 438-444. G. BARDY, *La sacerdoce chrétien d'après les Pères Apostoliques*, en "Vie Spir." 53 (1937) [1]-[28]. Idem, *La sacerdoce chrétien d'après les Alexandrines* Ib. [144]-[173]. Idem, *La sacerdoce chrétien d'aprés Tertullian* Ib. 58 (1939) [109]-[124]. J. BEYER, S. J., *Nature et position du sacerdoce*, en "Nouv. Rev. Théol." 76 (1954), 356-373; 468-480. H. BLEIENSTEIN, S. J., *Priesterlijke Heiligheid*, en "Alg. Euch. Tijdschr." 13 (1934), 140-157. E. BOULARAND, *La consécration épiscopale est-elle sacramentelle?*, en "Bull. Litt. Eccl." 73 (1953), 3-36. B. BRINKMANN, S. J., *Die apostolische Konstitution Pius XII. "Sacramentum Ordinis" v. 30. Nov. 1947*, en "Theol. Quartalschr." 130 (1950), 311-336. J. V. BROSMAN, *Episcopacy and Priesthod According to St. Thomas*, en "Americ. Eccl. Rev." 121 (1949), 125-135. P. CASTAGNOLI, C. M., *La sessione XXIII del Concilio di Trento e l'essenza del Sacramento dell'Ordine*, en "Div. Thom. P." 35 (1932), 197-203. L. CERFAUX, *Regale Sacerdotium*, en "Rev. Science Phil. Théol." 28 (1939), 5-39. Y. CONGAR, *La thèse de l'abbé Long-Hasselmanns sur le sacerdoce*, en "Rev. Scienc. Rel." 25 (1951), 187-199. Idem, *Un esai de théologie sur le sacerdoce catholique. La thèse de l'abbé Long-Hasselmanns*, en "Rev. Sc. Rel." 25 (1951), 187-199; 270-304. F. J. CONELL, C. S. S. R., *Origin of the Presbyterate*, en "Eccl. Rev." 82 (1930), 225-233. W. CROCE, S. J., *Die niederen Weihen in ihrer hierarchischen Wertung*, en "ZkTh" 70 (1948), 257-314. P. DABIN, *Le sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne*, París, 1950. G. DIX, O. S. B., *The Ministry in the Early Church*, en "The Apostolic Ministry", London, 1946. G. E. DOLAN, *The distinction between the episcopate and the presbyterate according to the thomistic opinion*, Dissert. Washington, 1950. E. DUPLESSY, *Le Sacrement de l'Ordre*, París, 1932. B. DURST, O. S. B., *Dreifaches Priestertum* 2.ª edic., Neresheim-Würzburg, 1947. P. GIOV. BATT. FARNESE, O. F. M. Cap., *Il sacramento dell'Ordine nel periodo precedente la*

Sessione XXIII di Trento, Rom, 1946. A. M. FARRER, *The Ministry in the New Testament*, en "The Apostolic Ministry", edit. por K. E. Kirk, London, 1947, 113-182. R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *De unione sacerdotis cum Christo sacerdote et victima*, Turín, 1948. A. C. GIGON, O. P., *De Sacramento Ordinis*, Fribourg, 1945. S. L. GREENSLADE, *Scripture and Other Doctrinal Norms in Early Theories of the Ministry*, en "Journ. Theol. Studies" 44 (1943), 162-176. J. P. HARAN, S. J., *Minister Christi sacerdos*, en "Theol. Stud." 8 (1947), 251-279. H. HOLSTEIN, S. J., *La théologie du sacerdoce*, en "Nouv. Revue Théol" 76 (1954), 176-183. E. JOMBART, S. J., *Le Sacrement de l'ordre. Notes canoniques et morales*, París, 1930. CH. JOURNET, *Vues récentes sur le sacrement de l'ordre*, en "Rev. Thom." 53 (1953), 81-108. J. KAHMANN, C. S. S. R., *De Oorsprong van het Episcopaat. Enkele nieuwere opvattingen*, en "Ned. Kath. Stemmen" 99 (1953), 109-128. A. KALSBACH, *Die altkirchliche Einrichtung der Diakonissen*, 1926. W. H. KAVANAGH, *Lay Participation in Christ's Priesthood*, Dissert. Washington, 1935. V. KIENITZ, *Der Weiheprozess*, 1934. K. E. KIRK, *The apostolic ministry. Essays on the history and the doctrine of Episcopacy*, New York, 1947. W. B. KRISTENSEN, *Het sacrament van de uitzending*, Amsterdam, 1949. M. KUPPENS, *Notes dogmatiques sur l'épiscopat*, en "Rev. Eccl. Liège" 36 (1949), 355-367; 37 (1950), 9-26; 80-93; 38 (1951), 16-32; 99-113; 352-364. A. LANDGRAF, *Die Lehre der Frühscholastik vom Episkopat als Ordo*, en "Schol." 26 (1951), 496-519. H. LECLERCQ, O. S. B., *Sacre épiscopal*, en "Dict. Arch. Chrét. et Liturgie" 15, I (1949), 286-304. J. LÉCUYER, C. S. S. P., *Le sacerdoce chrétien et le sacrifice eucharistique selon Théodore de Mopsueste*, en "Rech. Sc. Rel." 36 (1949), 481-516. Idem, *Le sacerdoce royal des chrétiens selon saint Hilaire de Poitiers*, en "L'Année Théol.", 1949, 302-325. Idem, *Le sacerdoce céleste du Christ selon Chrysostome*, en "Nouv. Rev. Théol." 82 (1950), 562-579. Idem, *Aux origines de la théologie thomiste de l'Épiscopat*, en "Gregorianum" 35 (1954), 56-89. Idem, *La grâce de la consécration épiscopale*, en "Rech. des sciences philos. et theol." 36 (1952), 389-417. A. LEMONNYER, O. P., *Mémoire théologique sur l'épiscopat*, en "Vie Spir." 46 (1936), suppl. [148]-[167]; 47 (1936), suppl. [33]-[48]. H. LENNERZ, S. J., *De sacramento Ordinis*, Rom, 1953. W. LOWRIE, *Ministers of Christ*, Louisville, 1946. A. LUDWIG, *Weibliche Kleriker in der altchristlichen und frühmittelalterlichen Kirche*, 1910. A. MALVY, *Impositio pollicis. Contribution à l'histoire et à la théorie des sacrements de l'ordre et de la confirmation*, en "Bull. Littér. Eccl." 38 (1937), 213-232. A. MANCINI, *Ancora del potere d'Ordine*, en "Div. Thom. P." 52 (1949), 369-374. G. MARTINI, *Regale Sacerdotium*, Rom, 1938. J. MAYER, *Monumenta de viduis diaconissis virginibusque tractantia*, 1938. P. DE MEESTER, O. S. B., *Studi sui sacramenti amministrati secondo il rito bizantino*, Rom, 1947. PH. H. MENOUD, *L'église et les ministères selon NT*, Neuchâtel-París, 1949. E. C. MESSENGER, *The Lutheran Origin of the Anglican Ordinal*, Lon-

don, 1934. H. TH. METS, *Idem nunc offerens sacerdotum ministerio*, en "Ned. Kath. Stemm." 31 (1931), 10-15. A. MEUNIER, *Sacerdos humanus in missa*, en "Rev. Eccl. Liège" 30 (1938/39), 325-329. TH. MICHELS, O. S. B., *"Sacerdos" bei Gelasius I. in seinem Brief an Elpidius von Volterra*, en "Röm. Quart." 47 (1939), 179-181. R. MOLITOR, O. S. B., *Vom Sakrament der Weihe. Erwägungen nach dem Pontificale Romanum*, Regensburg, 1938. B. MONSEGÚ, C. P., *La problemática del sacerdocio en la actualidad*, en "Rev. Esp. Teol." 14 (1954), 529-566. J. MORINUS, *Commentarius historicus ac dogmaticus de sacris ecclesiae ordinationibus*, 1648. G. NIEMEIER, *Priester-Prediger-Praeceptor*, en "Evang. Theol." 9 (1949/50), 411-422. C. NOPPEL, S. J., *Aedificatio corporis Christi. Aufriss der Pastoral*, Freiburg, 1937. F. PELSTER, *Die römische Synode von 1060 und die von den Simonisten gespendeten Weihen*, en "Gregor." 23 (1942), 66-90. G. M. PERELLA, C. M., *Ancora sul decreto "Pro Armenis" relativo al Sacramento dell'Ordine*, en "Div. Thom. P." 40 (1937), 177, Idem, *"...Spiritus Sanctus posuit episcopus regere Ecclesiam Dei"* (Act. XX, 28), ib. 172-176. J. PÉRINELLE, *La doctrine de S. Thomas sur le sacrement de l'Ordre*, en "Rev. Sc. Phil. Theol." 19 (1930), 236-250. P. M. PESSION, O. P., *L'Ordine sacro e i suoi gradi nel pensiero di Ugo di S. Vittore*, en "Scuol. Catt." II (1936), 124-149. B. PIAULT, *Le Sacrement de l'Ordre*, en "Nouv. Rev. Théol." 71 (1949), 1039-1044. PII PP XI, *Litterae encyclicae "De sacerdotio catholico"*, en "Acta Apost. Sedis" 28 (1936), 5-53. L. PORTER, *The word episcopus in Pre-Cristian Usage*, en "Angl. Theol. Rev. 21 (1939), 103-112. P. POURRAT, *Le sacerdoce. Doctrine de l'Ecole française*, 1931. E. PUZIK y O. KUSS, *Sacramentum Ordinis. Geschichtliche und systematische Beiträge*, Breslau, 1942. CARD. VAN ROSSUM, C. S. S. R., *De essentia Sacramenti Ordinis disquisitio historico-dogmatica*, Rom, 1932. E. RUFFINI, *La Gerarchia della Chiesa negli Atti degli Apostoli e nelle lettere di S. Paolo*, 1921. L. ROUZIE, *Les saint Ordres. Doctrine et action*, 1926. L. SALTET, *Les réordinations. Étude sur le sacrament de l'ordre*, París, 1907. E. SCHELLER, *Das Priestertum Christi im Anschluss an den hl. Thomas*, Paderborn, 1934. H. SCHILLEBEECKX, O. P., *Priesterschap en Episcopat*, en "Tijdschr. Geest. Leven" 11 (1955), 357-357. M. SCHMAUS, *Der Episkopat als Ordnungsgewalt der Kirche nach der Lehre des Hl. Bonaventura*, en "Episcopus, Festschr. f. Kard. Faulhaber", 1949, 305-336. E. SEITERICH, *Ist der Episkopat ein Sakrament?*, en "Scholast." 18 (1943), 200-219. J. TERNUS, S. J., *Dogmatische Untersuchungen zur Theologie des hl. Thomas über das Sakrament der Weihe*, en "Scholastik" 7 (1932), 161-186; 8 (1933), 161-202. J. THOMAS, *L'Ordre: Nature et finalité du sacerdoce*, en "Rev. Dioc. Tournai" 2 (1947), 37-42. Idem, *Presbytérat et ordres inférieurs*, Ib. 222-227. Idem, *Presbytérat et épiscopat*. Ib. 335-340. J. TIXÉRONT, *L'Ordre et les ordinations*, 1925. A. TYMCZAK, *Quaestiones disputatae de Ordine. Historico-dogmatica disquisitio de ordinibus minoribus nec non de quaestionibus connexis*,

PRAEMISLIAE, 1936. A VERHAMME, *Variae sententiae de materia et forma ordinationis*, en "Coll. Brug." 39 (1939), 370-374. Idem, *De notione ordinis*, en "Coll. Brug." 39 (1939), 101-104. Idem, *Ordo et Sacramentum*, Ib. 104-110. Idem, *De sacerdotio*, en "Coll. Brug." 39 (1939), 185-189. Idem, *Sacerdotium est ordo sacramentalis*, Ib. 189-192. J. VIEUJEAN, *Le dialogue sur le sacerdoce de S. Jean Chrysostome*, en "Rev. Eccl. Liège" 27 (1935/36), 403-410. E. WALTER, *Diener des Neuen Bundes. Das Priestertum der katholischen Kirche*, 1940. YVES, M. J., y CONGAR, O. P., *Structure du sacerdoce chrétien*, en "La Maison-Dieu" 27 (1951), 51-85. D. ZAHRINGER, O. S. B., *Das kirchliche Priestertum nach dem Hl. Augustinus*, Paderborn, 1931. T. ZAPELENA, S. J., *De praesbyteris-episcopis ephesinis in c. Tridentino*, Comillas, 1943. J. DE GHELLINCK, *Le traité de Pierre Lombard sur les sept ordres ecclésiastiques*, en "Revue d'histoire eccl." 10 (1929), 290-302. B. FISCHER, *Der niedere Klerus bei Gregor dem Grossen*, en "Zeitschr. f. kath. Theol." 62 (1938), 37-75. FR. WIELAND, *Die genetische Entwicklung der sog. Ordines minores in den drei ersten Jahrhunderten*, 1897. B. BOTTE, *Le Rituel d'ordination des Statuta Ecclesiae antiqua*, en "Recherches de Théol. anc. et méd." 11 (1939), 223-241. A. SCHEBLER, *Die Reordinationen in der altkatholischen Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Anschauungen R. Sohms*, 1936.

§ 282 sig.: M. ANDRIEU, *Les ordres mineurs*, 1925. C. BAISI, *Il ministro straordinario degli Ordini sacramentali*, Rom, 1935. J. BRINKTRINE, *Ist der Priester ausserordentlicher Spender der Priesterweihe?*, en "Theol. u. Glaube" (1933), 455-464. J. COPPENS, *L'imposition des mains*, 1925. E. EICHMANN, *Königsweihe und Bischofsweihe*, 1938. J. FUCHS, S. J., *Weihesakramentale Grundlegung kirchlicher Rechtsgewalt*, en "Scholastik" 16 (1941), 496-520. V. FUCHS, *Der Ordinationstitel von seiner Entstehung bis auf Innozenz III.*, 1930. M. J. GERLAND, O. P., *Le ministre extraordinaire du sacrement de l'Ordre*, en "Rev. Thom." 14 (1931), 874-885. F. GILLMANN, *Zur Lehre der Scholastik vom Spender der Firmung und des Weihesakraments*, 1920. Idem, *Spender und äusseres Zeichen der Bischofsweihe nach Huguccio*, 1922. Idem, *Zur Frage der Echtheit der Bulle "Exposcit tuae devotionis"*, en "Archiv f. kath. Kirchenrecht" (104) (1924), 57-59. Idem, *Zur Ordinationsbulle Bonifaz' IX. "Sacrae religionis" vom Jahre 1400*, Ib. 105 (1925), 474 sig.

§§ 285-292: P. ABELLÁN, S. J., *El fin y la significación sacramental del matrimonio desde Anselmo hasta Guillermo de Auxerre*, Granada, 1939. Idem, *La doctrina matrimonial de Hugo de San Caro*, en "Arch. teol. granadino" 1 (1938), 27-56. A. ADAM, *Der Primat der Liebe*, 2.ª edic., 1939. K. ADAM, *Die sakramentale Weihe der Ehe*, 2.ª edic., 1933. A. ALLGEIER, *Die crux interpretum im neutestamentlichen Ehescheidungsverbot. Eine philologische Untersuchung*, en "Ange-

lic." 20 (1943), 128-142. APOSTOLUS, *Théologie du mariage*, en "Vie Spir." 58 (1939), 185-188. AUGUSTINUS, *Das Gut der Ehe*, trad. por A. Maxein, Würzburg, 1949. J. DE BACIOCCHI, S. M., *Structure sacramentaire du mariage*, en "Nouvelle Revue Théol" (1952), 916-929. J. BERNHART, *De profundis*, 1935. R. BIGADOR, *Sobre la naturaleza del matrimonio en S. Isidoro de Sevilla*, en "Miscell. Isidoriana" 253-285. J. BILZ, *Die Ehe im Lichte der katholischen Glaubenslehre*, 2.ª edic. 1920. M. BÖCKELER, *Das grosse Zeichen. Die Frau als Symbol göttlicher Wirklichkeit*, 1941. Ph. BÖHNER, *Die natürlichen Werte der Ehe nach dem hl. Bonaventura*, en "Franzisk. Studien" (1937), 1-17. R. CARPENTIER, S. J., *Les fins du mariage*, en "Nouv. Théol." 67 (1945), 230-234; 838-842. L. CHARVET, *Un marge de l'histoire du mariage*, en "Studia et Documenta Histor. et Juris" 3 (1937), 336-347. P. CHRÉTIEN, *Praelectiones de matrimonio*, 1937. J. DAUVILLIER, *Le mariage dans le droit classique de l'Eglise*, París, 1933. J. DELAZER, *De insolubitate matrimonii iuxta Tertullianum*, en "Antonianum" 7 (1932), 441-464. M. DENNER, *Die Ehescheidung im Neuen Testament. Die Auslegung bei den Vätern*, 1910. F. J. DÖLGER, *Ne quis adultur. Christliche und heidnische Achtung des Ehebruchs in der Kultsatzung*, en "Antike u. Christent." 3 (1932), 132-148. H. DOMS, *Vom Sinn und Zweck der Ehe*, 1935. H. DOMS-R. BOIGELOT, *Du sens et de la fin du mariage*, en "Nouv. Rev. Théol." (1939), 5-33; 513-550. J. FISCHER, *Ehe und Jungfräulichkeit im Neuen Testament*, 1919. G. v. LE FORT, *Die ewige Frau*, 1934. P. Fr. FRANSEN, S. J., *Ehescheidung bei Ehebruch. Die theologischen und geschichtlichen Hintergründe der ersten Stellungnahme zum 7. Kanon in der 24. Sitzung des Trienter Konzils (Juli 1563)*, en "Scholastik" 29 (1954), 537-560. Piet. FRANSEN, S. J., *Ehescheidung bei Ehebruch. Die endgültige Fassung des 7. Kanons auf der 24. Sitzung des Trienter Konzils in ihren theolog. u. geschichtl. Hintergründen (agosto hasta nov. 1653)*, en "Scholastik" 30 (1955), 33-49. F. GALTIER, S. J., *Le mariage*, Beyrouth, 1950. C. GANGI, *Il matrimonio, Mailand*, 1945. P. GASPARRI, *De matrimonio*, 1932. M. J. GERLAUD, O. P., *Note sur les fins du mariage d'après S. Thomas*, en "Rev. Thom." 45 (1939), 754-763. O. GIACCHI, *La dottrina matrimoniale di S. Ambrogio nel Decreto di Graziano*, en "Sant Ambrogio" Mailand, 1940. F. GILLMANN, *Zur christlichen Ehelehre* (Kritik an G. H. Joyce, Christian Marriage), en "Arch. kath. Kirchenrecht" 116 (1936), 92-126. A. GOUGNARD, *Tractatus de Matrimonio*. (Theologia Mechliniensis) Mechliniae 1931. 2.ª edic. 1938. C. GRÖBER, *Die christliche Ehe*, 1937. R. GUARDINI, *Ehe und Jungfräulichkeit*. F. X. HECHT, *Die kirchliche Eheschliessungform in Deutschland*, en "Theol. u. Glaube" 1930, 739-756. Fr. HEILER, *Der Dienst der Frau in den Religionen und Kirchen*, en "Eine heilige Kirche" mil Aufsätzen von Fr. Heiler, P. Schäfer, Fr. Wiechert. P. Schorlemmer. A. M. Heiler, E. v. Kirchbach, A. Bramsen, K. E. Dalberg, J. Heintze. E. HERMANN, S. J., *Matrimonio romano e matrimonio cristiano*, en "Orient. christ.

period." 6 (1940), 222-229. V. HEYLEN, *Tractatus de Matrimonio*, Mechliniae, 1945. W. HOFFMANN, *Die Ehe als Sakrament-das Sakrament als Ehe*, en "Liturg. Leben" (1937), 141-158. H. JONE O. M. Cap., *Die Verpflichtung der Form bei der Eheschliessung*, en "Theol. prakt. Quartalschr." 82 (1929), 780-783. G. H. JOYCE, S. J., *Christian Marriage: An historical and doctrinal Study*, London, 1933. 2.ª edic. 1948. Idem, *Die christliche Ehe*, 1932. E. KELLNER-MANGER, *Mann und Frau im Deustchen Idealismus*, 1937. E. R. v. KIENITZ, *Christliche Ehe*, 1938. A. KNECHT, *Handbuch des katholischen Eherechts*, 1928. J. KÖHNE, *Die Ehen zwischen Christen und Heiden in den ersten christlichen Jahrhunderten*, Paderborn, 1931. G. KRABBEL, *Die Jungfrau. Worte frühchristlicher Zeit*, 1937. E. KRONEBERGER, *Würde und Adel der Frau*, 1938. J. A. DE LABURU, S. J., *Jesucristo y el matrimonio*, Madrid, 1935. B. LAVAUD, *Le mariage en droit naturel selon S. Thomas*, en "Magister Thomas doctor communis" 353-383. J. LECLERCQ, *Le mariage chrétien*, París, 1947. H. LEENHARDT, *Le Mariage chrétien*, NEUCHATEL, 1947. J. LINNEBORN, *Grundriss des Eherechts*, 3.ª edic. P. LIPPERT, *Einsam und Gemeinsam*, 1937. F. MAHON, *The Church and Divorce*, 1927. G. M. MANSER, *Die Ehe*, en "Div. Thom. Fr." 24 (1946), 121-146. Ch. MASSABKI, *Le sacrement de l'amour*, París, 1946. E. MICHEL, *Die moderne Ehe in Krisis und Erneuerung*, 1937. F. MIKULA, *De essentia seu materia et forma septimi sacramenti*, 1937. H. MUCKERMANN, *Der Sinn der Ehe*, Bonn, 1940. K. MUND, *Vinculum. Werkbuch christlicher Eheerziehung*, 1939. M. J. NICOLAS, O. P., *Remarques sur le sens et la fin du mariage*, en "Rev. Thom." 45 (1939), 774-793. A. OTT, *Die Ehescheidung im Matthäusevangelium*, Würzburg, 1939. PII P P. XI, *Litterae encyclicae de matrimonio christiano spectatis praesentibus familiae et societatis conditionibus, necessitatibus, erroribus, vitiis*, en "Acta Apost. Sedis", 22 (1930), 539-592. O. PIPER, *Sinn und Geheimnis der Geschlechter*, 1935. B. PIVANO, O. P., *De essentia matrimonii ad mentem Patrum*, en "Rasegna di Morale e Diritto" 4 (1938), 196-215; 5 (1939), 139-155. H. PORTMANN, *Wesen und Unauflöslichkeit der Ehe in der kirchlichen Wissenschaff und Gesetzgebung des 11. und 12. Jahrhunderts*, Emsdetten, 1938. J. PETERS, *Die Ehe nach der Lehre des hl. Augustinus*, 1919. W. PLÖCHL, *Das Eherecht des Magisters Gratianus*, 1935. G. Y E. RANDENBORGH, *Von der Ordnung der Ehe. Ein biblisches Studium über das Bild der Ehe im Alten Testament und über die Lehre von der Ehe im Neuen Testament*, Berlín, 1938. G. REIDICK, *Die hierarchische Struktur der Ehe*. "Münchn. Theol. Stud." III 3, München, 1953. G. RENARD, *La doctrine institutionelle du mariage*, en "Vie Intell." 12 (1931), 96-123. B. RIVE, *Die Ehe in dogmatischer, moralischer und sozialer Beziehung*, 2.ª edic. revisada por J. Umberg, 1921. J. A. ROBILLIARD, O. P., *Le symbolisme du mariage selon S. Paul*, en "Rev. Sc. Phil. Theol." 21 (1932), 242-247. Idem, *La mystique du mariage chrétien*, París, 1935. N. ROCHOLL, *Die Ehe als geweihtes Leben*, Dülmen Westf, 1936. Idem, *Théologie du mariage*, en "Rev. Thom." 43

(1937), 515-519. P. Cl. SCHAHL, O. F. M., *La doctrine des fins du mariage dans la théologie scolastique*, París, 1948. A. SCHARNAGL, *Katholisches Eherecht*, 1935. O. SCHNEIDER, *Die Macht der Frau*, 1938. J. SICKENBERGER, *Zwei neue Ausserungen zur Ehebruchsklausel bei Mt*, en "Zeitschr. Neutest. Wiss", 42 (1949), 202-209. H. STAAB, *Die Unauflöslichkeit der Ehe und die sog. Ehebruchsklauseln bei Mt, 5, 32 u. 19, 9*, en "Festschr. Eichmann" 435-452, Paderborn, 1941. F. v. STRENG, *Das Geheimnis der Ehe*, 1937. J. TERNUS, S. J., *Vertrag und Band der christlichen Ehe als Träger der sakramentalen Symbolik*, en "Div. Thom. Fr." 10 (1932) 551-574. F. TRIEBS, *Kanonisches Eherecht* I, 1925. P. VACCARI, *Della Summa de matrimonio alla Summa Decretalium di Bernardo da Pavia*, en "Studi di storia e diritto in onore di Carlo Calisse II.", Mailand, 1940, 337-353. A. VERMEERSCH, *Katechismus der christlichen Ehe*, 1935. F. VOGT, *Das Ehegesetz Jesu. Eine exegetisch-kanonistische Untersuchung von Mt 19, 3-12; 5, 27-32; Mk 10, 1-12 und Lk 16, 18*, Freiburg, 1936. H. VOLK, *Das Sakrament der Ehe*, Münster, 1952. E. WALTER, *Die Herrlichkeit der christlichen Ehe. Das grosse Mysterium als Lebensgrund der ehelichen Gemeinschaft*, 1938. Th. A. WALTER, *Seinsrhythmik. Studie zur Begründung einer Metaphysik der Geschlechter*, 1932. H. WIRTZ, *Vom Eros zur Ehe. Die naturgetreue Lebensgemeinschaft*, 1938. B. ALVES PEREIRA, *La doctrine du mariage selon saint Augustin*, París, 1930. E. BOISSARD, *Questions théologiques sur le mariage*, París, 1948. J. BONSIRVEN, *Le divorce dans le Nouveau Testament*, París-Tournai-Rom, 1948. P. COLLI, *La pericope Paolina ad Ephesios V. 32 nella interpretazione dei SS. Padri e del Concilio di Trento*, Parma, 1951. H. CONRAD, *Das tridentinische Konzil und die Entwicklung des kirchlichen und weltlichen Eherechtes*, en "Das Weltkonzil von Trient", Freiburg/Brsg. 1951, I 297-324. P. DAUDET, *Études sur l'histoire de la jurisdiction matrimoniale, I y II*, París, 1933/1941 (de la época carolingia hasta Graciano), H. DOMS, *Bemerkungen zur Ehelehre des hl. Albertus Magnus*, en "Studia Albertina" (Festschrift B. Geyer), Münster, 1952, 68-89. W. J. DOOLEY, *Marriage according to St. Ambrose*, Washington, 1948. E. EICHMANN-KLAUS MÖRSDORF, *Lehrbuch des Kirchenrechts II*, Paderborn, 1953[7]. I. FAHRNER, *Geschichte des Unauflöslichkeitsprinzips und der vollkommenen Scheidung der Ehe*, Freiburg/Brsg. 1903. F. FALK, *Die Ehe am Ausgang des Mittelalters*, Freiburg/Brsg. 1908. J. FISCHER, *Ehe und Jungfräulichkeit im Neuen Testament*, Münster, 1919. J. FREISSEN, *Geschichte des canonischen Eherechts bis zum Verfall der Glossenliteratur*, París, 1893. J. FUCHS, *Die Ehezwecklehre des hl. Thomas von Aquin* en "Theol. Quartal." 128 (1948), 398-426. Idem, *Die Sexualethik des hl. Thomas von Aquin*, Köln, 1949. Idem, *Vom Sinn der Ehe*, en "Trierer Theol. Ztschr." (1949), 65-75. W. HOEGEN, *Over den zin van het juwelijk*, Nijmegen, 1935. G. H. JOYCE, *Christian Mariage. An Historical and Doctrinal Study*, London-New York, 1948; en alemán *Die christliche Ehe. Eine geschichtliche und historische Studie*, London,

1934. M. JUGIE, *L'essence et le ministre du sacrement de mariage d'après les théologiens gréco-russes,* en "Rev. Thom." 33 (1928), 312-323. H. KOTHES, *Die Ehe im Neuen Testament,* en "Theol. u. Glaube" 41 (1951), 266-270. B. KREMPEL, *Die Zweckfrage der Ehe in neuer Beleuchtung,* Einsiedeln-Köln, 1941. L. LOCHET, *Les fins du mariage,* en "Nouv. Rev. Théol." 83 (1951), 449-465; 561-586. J. PETERS, *Die Ehe nach der Lehre des hl. Augustinus,* París, 1918. A. REUTER, *S. Aurelii Augustini doctrina de bonis matrimonii,* Rom, 1942. J. SICKENBERGER, *Die Unzuchtsklausel im Matthäusevangelium,* en "Theol. Quart." 123 (1942), 189-206. DE SMET, *De sponsalibus et matrimonio,* Brüssel, 1927. P. TISCHLEDER, *Wesen und Stellung der Frau nach der Lehre des hl. Paulus,* Münster, 1923.

INDICE

Págs.

PRÓLOGOS 9

§ 222. FORMA SACRAMENTAL DE LA COMUNIDAD CRISTIANA 15

TITULO PRIMERO

TRATADO DE LOS SACRAMENTOS EN GENERAL

§ 223. ESENCIA DEL SACRAMENTO 21

I. Explicación terminológica 21
II. Significación del "mysterion" 21
III. Significación real del "sacramentum" en su desarrollo histórico 24
IV. Significación real de "sacramento" desde el punto de vista sistemático 27
V. Concepto protestante de sacramento 27

§ 224. "MYSTERIUM-SACRAMENTUM" CRISTIANO Y NO CRISTIANO 28

I. Antiguo culto de misterios 28
II. Diferencia entre el misterio cristiano y pagano 29

Págs.

III. Los misterios en la mente de los Padres de la Iglesia ... 32
IV. Servicio de los misterios paganos al misterio cristiano ... 33

§ 225. LOS SIGNOS EXTERNOS 34

I. Símbolo en general 34
II. Símbolo sacramental 36
III. Cristo y los símbolos sacramentales 37
IV. Función histórico-espiritual de los símbolos sacramentales. 40
V. Los símbolos sacramentales en cuanto signos e instrumentos 42
VI. Palabras y cosas en el símbolo sacramental 45

§ 226. CONTENIDO SALVÍFICO (CAUSALIDAD) DE LOS SACRAMENTOS 50

I. Los sacramentos en cuanto signos del culto 50
II. Los sacramentos como medios de salvación 52
III. La acción de los sacramentos en cuanto encuentro con Cristo y como imagen de Cristo 54
IV. Carácter sacramental 58
V. Participación sacramental en la muerte y resurrección de Cristo 64
VI. La gracia "sacramental" 77

§ 227 INSTITUCIÓN DE LOS SACRAMENTOS POR CRISTO 79

§ 228. MODO DE OBRAR DE LOS SACRAMENTOS 85

I. Causalidad objetiva de los sacramentos 85
II. Fe y efecto sacramental 87
III. Desarrollo teológico de la causalidad objetiva de los sacramentos 89

§ 229. EL MINISTRO DE LOS SACRAMENTOS 93

I. Cristo, ministro de los sacramentos 93
II. La Iglesia y sus miembros como instrumentos de Cristo ... 94
III. Estado ético-religioso del ministro de los sacramentos ... 96
IV. Intención del ministro 99

§ 230. EL SUJETO DE LOS SACRAMENTOS 101

§ 231. NÚMERO Y ORDEN DE LOS SACRAMENTOS 103

I. Número de sacramentos 103
II. Orden de los sacramentos 106

§ 232. LOS SACRAMENTOS PRECRISTIANOS 111

§ 233. SIGNIFICACIÓN ESCATOLÓGICA DE LOS SACRAMENTOS 116

I. Los sacramentos como signos de este mundo 116
II. Sacramentos y realización de la fe en el interregno 119

Págs.

§ 234. LOS SACRAMENTALES 125
I. Realidad de los sacramentos 125
II. Sentido soteriológico de los sacramentales 128

TITULO SEGUNDO

LOS SACRAMENTOS EN PARTICULAR

§ 235. PRELIMINARES 135

CAPITULO I: EL BAUTISMO

§ 236. LA INSTITUCIÓN POR CRISTO 137
I. Bautismo precristiano 137
II. Cristo y el bautismo 140
III. El bautismo en la Iglesia primitiva 142

§ 237. EL SIGNO EXTERNO DEL BAUTISMO 146

§ 238. CONTENIDO SALVÍFICO DEL BAUTISMO 150
I. Comunidad con Cristo 151
II. Comunidad con la Trinidad 152
III. El carácter del bautismo 152
A. Concepto 153
B. El sentido sacerdotal del carácter del bautismo 155
IV. Destrucción del pecado 176
V. El bautismo, fuente de vida 184

§ 239. LA SIGNIFICACIÓN SALVÍFICA DEL BAUTISMO 185
I. Necesidad del bautismo 185
II. Sustitutivos del bautismo de agua 187
III. La suerte de los niños muertos sin bautismo 193

§ 240. MINISTRO Y SUJETO DEL BAUTISMO 196

CAPITULO II: LA CONFIRMACION

§ 241. LA EXISTENCIA DEL SACRAMENTO DE LA CONFIRMACIÓN 202

§ 242. EL SIGNO EXTERNO DEL SACRAMENTO DE LA CONFIRMACIÓN 205

Págs.

§ 243. LOS EFECTOS DE LA CONFIRMACIÓN ... 210

I. El carácter ... 210
II. Aumento de la vida divina ... 213

§ 244. MINISTRO Y SUJETO DEL SACRAMENTO ... 215

I. El ministro ... 215
II. El sujeto ... 219

CAPITULO III: LA EUCARISTIA

§ 245. LA EUCARISTÍA EN EL ORDEN SACRAMENTAL ... 220

I. La Eucaristía, el más excelso sacramento ... 220
II. La Eucaristía como convite y sacrificio ... 223
III. Los nombres ... 226
IV. Método ... 227

§ 246. LA EXISTENCIA DEL SACRAMENTO DEL SACRIFICIO EUCARÍSTICO ... 227

I. Doctrina de la Iglesia ... 227
II. Antiguo Testamento ... 229
III. Los relatos neotestamentarios de la institución ... 231
1. El texto ... 232
2. La recíproca relación de los relatos ... 234
3. El carácter litúrgico ... 236
4. El carácter tradicional de los relatos ... 236
5. Cronología de los relatos ... 237
6. El valor histórico de los relatos ... 241
IV. Provisional interpretación global de los relatos ... 242
V. El mandato rememorativo ... 246
VI. El testimonio de la "Epístola a los Hebreos" ... 250
VII. El testimonio de los Padres ... 254
VIII. Delimitación frente a celebraciones no cristianas ... 262

§ 247. EL SIGNO EXTERNO DEL SACRAMENTO EUCARÍSTICO ... 263

I. La materia ... 264
II. La forma ... 265

§ 248. CUERPO Y SANGRE DE CRISTO COMO CONTENIDO (RES ET SACRAMENTUM) DEL SACRAMENTO EUCARÍSTICO (PRESENCIA REAL) ... 275

I. Doctrina eclesiástica ... 275
II. El testimonio de San Juan ... 277
III. El testimonio de los relatos de la institución ... 285
IV. La fe de la Iglesia primitiva ... 291

INDICE

Págs.

§ 249. La realización de la realidad salvífica sacramental por modo de conversión sustancial (transustanciación) 301

I. Doctrina de la Iglesia 301
II. Explicación de la transustanciación 301
III. Errores y malentendidos 307
IV. Escritura y Tradición 308
V. Sentido salvífico de la transustanciación 309

§ 250. La transustanciación y la relación espacial del cuerpo y sangre de Cristo 311

§ 251. La trasustanciación y los accidentes de pan y de vino ... 319

§ 252. La concomitancia del cuerpo y de la sangre eucarísticos de Cristo 322

§ 253. La continuación de la presencia de Cristo 325

§ 254. El sacrificio eucarístico, el sacrificio de cruz y la Iglesia 331

I. La cruz como el sacrificio en la vida histórica de Cristo ... 331
II. La Eucaristía como sacrificio de Cristo y de la Iglesia ... 333
III. La Eucaristía como memoria e imagen del sacrificio de cruz. 338
IV. El sacrificio de la Misa como sacrificio relativo 360
V. El sacrificio de la Misa como sacrificio de toda la Iglesia. 375
VI. La Misa como plenitud y cumplimiento de todo sacrificio. 388

§ 255. El sacrificio eucarístico como convite (la Eucaristía como comunión) 390

I. La Eucaristía como convite 390
II. Comunión y sacrificio 392
III. Panorama histórico 399
IV. Comunión bajo una sola especie 402
V. Originalidad de la comunión cristiana 403

§ 256. Ministro y sujeto de la comunión 405

I. Condiciones para su licitud 405
II. Condiciones para una fructífera comunión 407

§ 257. Significado salvífico del sacramento eucarístico (sentido y finalidad del sacrificio de la Misa) 413

I. Glorificación de Dios (dominio divino) 413
II. La salud humana 418
III. Apéndice 420

§ 258. Eficacia del sacrificio eucarístico en la Iglesia y en sus miembros (valor del sacramento eucarístico) 422

Págs.

§ 259. La virtud salvífica de la comunión eucarística (los efectos de la santa comunión) ... 427
I. Unión con Dios ... 427
II. Unidad en el cuerpo místico de Cristo ... 433
III. Prenda de vida eterna ... 439
IV. ¿Es posible comulgar por otros? ... 441

§ 260. La necesidad de la comunión para la salvación ... 442

§ 261. La significación escatológica de la Eucaristía ... 447
I. Su ordenación a la segunda venida de Cristo ... 447
II. La Eucaristía como celebración de los peregrinos ... 449

§ 262. La Misa como forma de celebración del sacramento eucarístico ... 453

CAPITULO IV: EL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA

§ 263. El bautizado sigue estando en peligro de pecar. Los pecados cometidos después del bautismo son perdonables ... 483
I. Tentabilidad y pecabilidad del bautizado ... 483
II. Lucha de la Iglesia contra el pecado ... 484
III. Testimonio escriturístico sobre la posibilidad de la penitencia ... 488
IV. El sacramento de la penitencia como medio de defensa contra el pecado ... 496

§ 264. Existencia del sacramento de la penitencia ... 497
I. Doctrina de la Iglesia ... 497
II. Testimonio de la Escritura ... 501
1. Evangelio y Hechos de los Apóstoles ... 501
2. Las Epístolas de los Apóstoles ... 504
3. Apocalipsis, de San Juan ... 507
III. Doctrina de los Santos Padres ... 508
IV. Cambios en el modo de cumplir la penitencia ... 540

§ 265. El sacramento de la penitencia como juicio ... 544
I. Juicio de la Iglesia y de Dios ... 544
II. El juicio de la penitencia y el juicio de la Cruz ... 546
III. Juicio penitencial y juicio final ... 551

§ 266. Signo externo del sacramento ... 552
I. Doctrina de la Iglesia ... 552
II. Consideración histórica ... 553
III. Materia y forma ... 557

Págs.

§ 267. La contrición ... 561
I. Concepto de contrición ... 561
II. Especies de contrición ... 564
III. Efecto de la contrición ... 574

§ 268. Confesión de los pecados ... 581
I. Necesidad ... 581
II. Sentido de la confesión ... 590
III. Objeto ... 591

§ 269. Satisfacción ... 602
I. Su necesidad y sentido ... 602
II. Valor salvífico ... 605

§ 270. Virtud salvadora del sacramento de la penitencia ... 609

§ 271. Ministro del sacramento de la penitencia ... 614

§ 272. Las indulgencias ... 621
I. Concepto y división ... 621
II. La Iglesia y las indulgencias ... 623
III. Indulgencia, muerte de Cristo y comunión de los santos. 627
IV. Indulgencia de difuntos ... 630
V. Apéndice ... 630
VI. Indulgencias y vida de fe ... 633

CAPITULO V: LA EXTREMAUNCION

§ 273. La extremaunción como consagración para la muerte ... 634

§ 274. Existencia del sacramento de la extremaunción ... 636

§ 275. El signo externo ... 641

§ 276. Significación salvífica de la extremaunción ... 644
I. Doctrina de la Iglesia ... 644
II. Comunidad con Cristo ... 645
III. La extremaución borra los pecados ... 650
IV. ¿Salud corporal? ... 655

§ 277. Ministro y sujeto de la extremaunción ... 655

Págs.

CAPITULO VI: EL SACRAMENTO DEL ORDEN

§ 278. EL ORDEN EN LA COMUNIDAD SACERDOTAL DE LA IGLESIA, COMO FUNDAMENTO Y PRESUPUESTO DE UN SACERDOCIO ESPECIAL ... 658

§ 279. EXISTENCIA DEL SACRAMENTO DEL ORDEN 663

§ 280. DISTINTOS GRADOS DEL ORDEN 666

§ 281. SIGNO EXTERNO 674

§ 282. MINISTRO DEL SACRAMENTO DEL ORDEN 680

§ 283. SUJETO DEL ORDEN 683

§ 284. EFECTOS DEL SACRAMENTO DEL ORDEN 689

I. Comunidad con Cristo 689
II. Preparación para el servicio 692
III. Capacitación para la vida sacerdotal 696
IV. Apéndice 698

CAPITULO VII: EL MATRIMONIO

§ 285. LUGAR DEL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO DENTRO DE LA COMUNIDAD DE LA IGLESIA 700

§ 286. DIFERENCIAS NATURALES Y COORDINACIÓN ENTRE EL HOMBRE Y LA MUJER, COMO PRESUPUESTO DEL MATRIMONIO SACRAMENTAL. 702

I. Consideraciones preliminares 702
II. Testimonio de la Revelación 705
III. Carácter personal de la unidad de hombre y mujer 706
IV. El matrimonio, lugar legítimo de la unidad perfecta 708
V. Virginidad 709

§ 287. EXISTENCIA DEL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO 712
El matrimonio cristiano es un sacramento instituído por Cristo. 712

§ 288. FIN DEL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO 723

§ 289. SIGNO EXTERNO DEL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO 733

§ 290. MINISTRO Y SUJETO DEL MATRIMONIO 738

INDICE

Págs.

§ 291. EFECTOS DEL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO 740

I. Comunidad con Cristo 740
II. Gracia sacramental 742
III. Vida de fe en el matrimonio 746

§ 292. PROPIEDADES ESENCIALES DEL MATRIMONIO: UNIDAD E INDISOLUBILIDAD. 750

I. Unidad 750
II. Indisolubilidad 752

BIBLIOGRAFÍA 761

INDICE DE AUTORES 819

INDICE DE MATERIAS 827